Anul I, No. 1 1 Februarie, 1935

ATHENEUM

REVISTA DE IDEOLOGIE ŞI ŞTIINŢA A LICEELOR MILITARE

SUMAR:

APARE LA DOUĂ LUNI — IAŞI — PREŢUL 25 LEI

ATHENEUM

Revistă de ideologie şi ştiinţă a Liceelor Militare

Apare la două luni

Directori:

General MARŢIAN D-TRU,
Directorul Liceelor Militare

Colonel DUMITRESCU S. ION,
Subdirectorul Liceelor Militare

Un comitet de redacţie format din inspectori şcolari, profesori şi ofiţeri dela Liceele Militare

Redactor şef
Prof. Dr. MIHAI UŢĂ

Secretar de redacţie
Prof. D. POPOVICI

Redacţia şi administraţia: Liceul Militar, Iaşi.

Manuscrisele nepublicate nu se înapoiază.
Redacţia va hotărî ordinea de publicare a articolelor.

ABONAMENTUL ANUAL 120 LEI

Cuvânt înainte

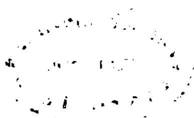
Revista **Atheneum** *este editată şi redactată de cei însărcinaţi cu instrucţia şi educaţia în Liceele Militare. La originea ei se află intenţia de a face din şcoală un factor de cultură cu o rază de acţiune mai cuprinzătoare. Ne îngăduim să credem că o asemenea publicaţie periodică e cu atât mai necesară, cu cât în ziua de azi aproape întreaga răspundere a culturii româneşti, e aşezată pe umerii şcoalei.*

O publicaţie de dimensiunile pe care le dăm acesteia, nu poate să cuprindă toată activitatea culturală. Deaceea **Atheneum** *exclude cu desăvârşire literatura. In paginile acestei reviste îşi vor găsi loc studiile care tratează probleme privitoare la cultură şi istoria ei. Le putem chiar enunţa: probleme de organizare a învăţământului, de pedagogie, de filosofie, de estetică şi istorie literară, de istorie, de geografie, de ştiinţă pozitivă, etc... Se va acorda o atenţie deosebită şi mişcării ideologice, literare şi ştiinţifice în ţară şi străinătate.*

Atheneum *primeşte colaborarea tuturor acelora care se ocupă cu probleme din cele menţionate mai sus. Redacţia, în alegerea materialului, va fi călăuzită de un singur criteriu:* **seriozitatea ştiinţifică.**

ATHENEUM





Psihanaliza visurilor.

1.—Nu există om care să nu viseze. Viaţa psihică îmbracă în timpul somnului forma visului cu aceiaş necesitate cu care în timp de veghe îmbracă formele cunoscute în viaţa conştientă. Visul este propriu omului anormal ca şi omului normal. Cu toate acestea, etalarea vieţii psihice sub formă de visuri denotă o stare morbidă a sufletului. Morbiditatea aceasta consistă în aceia că sufletul se manifestă pe o cale deviată în raport cu calea normală, cea conştientă.

Somnul este o stare opusă stării de veghe. Opoziţia aceasta există numai sub raportul psihic. In timpul somnului conştiinţa cade într'un fel de amorţire care rezultă din necesitatea organismului de a se reface, de a repara energia cheltuită în activitatea din timpul stării de veghe. Somnul şi starea de veghe alternează. Activităţile psihice, printre acestea conştiinţa, nu sunt supuse oboselii, însă sunt supuse oboselii substraturile fiziologice de care depind ele. Substratul material oboseşte şi are nevoe de refacere. Oboseala consistă într'un fel de sărăcire vitală, de intocsicare a elementelor organice. Prin procesul de somn, de odihnă trebue să înţelegem un proces unde organele, care formează substratul material al funcţiunilor psihice, încetează activitatea externă şi se consacră exclusiv refacerii lor fiziologice. Refacerea organică provoacă încetarea vieţii conştiente, însă prin aceasta nu însemnează încetarea întregii vieţi psihice. Viaţa psihică nu încetează total, ea continuă să dirijeze procesele fiziologice destinate să asigure funcţiunea organismului şi, sub un alt raport, se desfăşură sub formă de visuri. De aci rezultă că visurile sunt înfăptuiri psihice destinate să îndeplinească o funcţiune proprie. Ele sunt

fragmente dintr'o dramă care se desfăşoară pe un plan deosebit de acela al vieţii conştiente.

Din timpurile vechi observatorii sufletului omenesc au ajuns la constatarea că între vis şi veghe există o strânsă legătură. Pentru popoarele vechi din Orient, visul era privit ca o anticipare a stării de veghe, ceva mai mult, din cauza concepţiei fataliste despre desfăşurarea lumii externe, considerau visul ca un fel de oglindire anticipată a evenimentelor care urmau să se producă într'un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Destinul, cunoscător al desfăşurării evenimentelor în timp şi spaţiu, se revela omului prin visuri. La aceste popoare credinţa în visuri era nestrămutată. Şi prevederea viitorului din examinarea visurilor devenise în epoca veche o technică complicată.

Este important de reţinut că visul era considerat ca o formă inconştientă a vieţii sufleteşti. Atunci când omul se afla în ajunul unei mari acţiuni, adormea cu speranţa că în vis zeii îi vor indica mijloacele pe care va trebui să le întrebuinţeze pentru ca să asigure reuşita acţiunei sale. Faraonul Egiptului, precum relatează biblia, printr'un vis interpretat de Iosif, a fost pus în situaţia de a preveni o foamete care ar fi distrus poporul întreg. Credinţa în virtutea profetică a visului devenise aşa de puternică la Eleni încât provocau stări inconştiente analoage în scopul de a ridica vălul depe întâmplările viitoare. In epoca de înflorire a civilizaţiei elene, nu numai particularii, pentru necazurile lor zilnice, ci şi oameni de stat, pentru marile probleme publice, consultau oracolul din Delfi.

Psihanaliza a ajuns la concluzia că visurile nu au menirea să anticipeze viitorul, ci aceia de a oglindi trecutul. Să revenim la opoziţia dintre viaţa conştientă şi inconştientă, pentru ca să determinăm mai deaproape funcţiunea visului. In starea de veghe conştiinţa examinează ideile şi dorinţele care tind să se exteriorizeze. Ea îngădue realizarea unora şi interzice realizarea altora. Ingădue realizarea ideilor şi tendinţelor care se acordă cu principiile vieţii sociale, căci din această viaţă îşi scoate ea principiile directive. Astfel numai o parte din tendinţele vitale ale omului obţin o satisfacere deplină. Cealaltă parte, de multe ori considerabilă, este reprimată, refulată în inconştient. Elementele reprimate nu sunt distruse, ci numai anulate, devenite ino-

perante pentru conştiinţă. Energia psihică reprimată se conservă în stare latentă în inconştient. Inconştientul este deci format din dorinţe, sentimente, idei etc... isgonite din conştiinţă. Atâta timp cât conştiinţa este trează menţine elementele reprimate sub o presiune încordată. Este deci natural ca atunci când conştiinţa încetează de a mai exercita o asemenea presiune, perioada când conştiinţa se evaporă şi organismul adoarme, energia psihică reprimată să se destindă şi să se realizeze sub formă de diverse fenomene. Elementele psihice liberate astfel produc visurile. Acestea sunt deci formele lor de realizare. De exemplu o dorinţă căreia conştiinţa i-a refuzat adeziunea şi a reprimat-o, se satisface mecanic şi fără concursul realităţii, sub formă de iluzii şi halucinaţii. Numeroase dorinţe şi instincte, profund înrădăcinate în natura omului, se mulţumesc cu o satisfacere iluzorie. Putem spune deci că visurile fac parte integrantă din viaţa noastră psihică.

Există o opoziţie între vis şi veghe, nu însă între vis şi somn. Somnul oferă visului ocaziunea de a se produce. Şi visul în loc să turbure somnul, el îl apără contra factorilor turbulenţi. Visul este deci gardianul somnului. Este adevărat că sunt visuri grele, cum este coşmarul, care turbură somnul. Coşmarul este aşa de puternic câteodată că întreg organismul este cuprins de un spasm nervos. El este un vis intensificat de stări nevrotice. Nu este un vis pur, un vis clasic. Deaceia lăsăm coşmarul la o parte. Să facem o ipoteză, să presupunem că viaţa inconştientă nu posedă niciun mod propriu de exteriorizare. Atunci energia psihică comprimată în inconştient, simţindu-se liberată de presiunea conştiinţii, va tinde cu violenţă să se realizeze în lumea din afară. Calea ce duce la lumea externă este păzită cu vigilenţă de conştiinţă. E mereu gata să împiedece tendinţele nepermise. Isbucnirea inconştientului este surprinsă şi înfrântă. Tendinţa către somn isvorâtă din oboseala organismului va provoca din nou amorţirea conştiinţei, inconştientul simţindu-se liberat, va încerca din nou să se realizeze, din nou conştiinţa va trebui să se deştepte ca să-i bareze calea. Jocul acesta ar continua transformând viaţa sufletească într'un fel de oscilaţie între somn şi veghe. Aceste ultime consideraţiuni scot în relief rolul visului.

2. In raport cu psihologia veche, psihanaliza prezintă o con-

cepţie nouă despre visuri. Ea se distinge prin două puncte: primul priveşte cauzele care produc visurile, al doilea priveşte metoda care se întrebuinţează în cercetarea acestor fapte. Psihologia veche s'a oprit la părerea curentă că visurile sunt produse de anumite deranjări fiziologice care afectează organismul în timpul somnului. Visurile sunt un fel de scene psihice echivalente cu reacţiunile organismului la asemenea deranjări. De reţinut este faptul că pentru această concepţie visurile sunt produse exclusiv de cauze fiziologice. Concepţia aceasta este greşită. Psihanaliza pune problema în alţi termeni. Ea se întreabă: dacă aceleaşi cauze fiziologice produc acelaş vis în imprejurări analoage, dacă acelaş vis poate să fie produs de cauze diferite şi în sfârşit dacă „excitaţia cauzală" a visului este de natură fiziologică sau psihologică. Concepţia fiziologică clasifică astfel cauzele producătoare ale visurilor: excitarea simţurilor externe (cauză obiectivă), excitaţia simţurilor interne (cauză obiectivă), excitarea organică internă (cauză organică) şi excitarea pur psihică (cauză psihică). (*Freud. La science des rêves.* pag. 21. Paris 1926). Evenimentele externe, procesele dintr'un organ sau din întregul organism, devin uneori aşa de intense că turbură somnul şi organismul răspunde acestora prin reacţiuni psihice, care sunt visurile. Visurile de această natură sunt numeroase. Să prezentăm câteva exemple pentruca să ne dăm seama de proprietăţile lor. Un om visează că necunoscuţi îl atacă, îl întind pe pământ şi îi înfig o suliţă între degetul cel mare dela picior şi degetul vecin. Când se deşteaptă găseşte aci un fir de pai. Altul visează că cineva îl spânzură. Când se deşteaptă constată că îl jena gulerul dela cămaşe. Un bolnav visează că a căzut în mâinile inchiziţiei şi că e pus la torturi înspăimântătoare, pe când în realitate se produsese în timpul somnului începuturile unui acces de gută. (*La science des rêves.* pp. 22-23).

Examinând asemenea visuri ne dăm seama că există o profundă legătură între conţinutul lor şi cauzele producătoare. Astfel de visuri se pot provoca după voinţă. Din cunoştinţa cauzelor producătoare putem să construim teoretic visul produs, şi invers, din cunoştinţa visului putem reconstitui teoretic cauzele producătoare. Aceste visuri se produc la suprafaţă, nu isvorăsc din însăşi realitatea sufletească. Ele posedă, în oarecare măsură,

o configurație analoagă cu aceia a iluziilor din starea de veghe. Ca și la mecanismul iluziilor, sufletul nu cunoaște cauza obiectivă, nu este capabil să interpreteze excitația sensibilă și, prin urmare, nu poate s'o introducă în grupul de fapte căruia aparține. Sufletul ignorează total obiectul excitant și își formează despre el o iluzie. Elementele psihice din iluzie nu au decât rareori asemănări îndepărtate cu proprietățile obiectului dela care vine excitația.

Intre obiectul excitant și imaginile din vis, fiind o așa de mare deosebire, ne este interzis să presupunem între acestea o legătură directă. Un eveniment extern sau un proces fiziologic pot fi motive de deslănțuire a visului, însă nu determină imaginile și configurația pe care acestea o adoptă în formarea visului. Dintr'un eveniment simplu sufletul elaborează un vis bizar și fantastic. De aci rezultă că sufletul după ce a fost excitat, este lăsat liber să construiască visul în așa fel ca să corespundă nevoilor sale subiective. Adeseori visul exprimă cu totul altceva decât conținutul excitației exterioare. In elaborarea visului domnește arbitrarul. Constatarea aceasta este suficientă și destul de convingătoare ca să infirme concepția fiziologică. Evenimentele externe și procesele fiziologice pot fi motive de unde pornește visul, însă nu impun acestuia desfășurarea sa ulterioară. Și problema esențială a visului consistă tocmai în alegerea imaginilor și a motivelor care provoacă înlănțuirea și desfășurarea dramatică a acestora. Alegerea imaginilor și înlănțuirea lor urmează principiile obișnuite ale vieții sufletești. Configurația visului isvorăște din necazurile și aspirațiile vieții sufletești. Chiar atunci când visul este provocat de factori externi, sufletul îl ia asupra sa și îl elaborează conform nevoilor sale.

Problema visului, în cazurile simple ca și în cele complicate, implică o soluție absolut psihologică. Freud stărue în deosebi asupra acestui lucru. Cauza externă a visului nu interesează, interesează numai conținutul și acesta este de natură exclusiv psihică. Departe de a fi o reacție organică la o excitație externă, visul este o manifestare cu un conținut care posedă o profundă semnificație psihică. Interpretarea visurilor nu însemnează deci restabilirea cauzelor provocatoare, ci descoperirea semnificației lor pentru viața sufletească. „A interpreta un vis însemnează a

indică „semnificaţia" sa, a-l înlocui prin ceva care se poate însera în înlănţuirea acţiunilor noastre psihice, înlănţuire asemenea altora şi de o egală valoare". (*La science des rêves.* pag. 88).

3. Visul fiind un fenomen complex nu poate fi interpretat în ansamblu; el trebue fragmentat şi fiecare parte examinată separat. Trebue să procedăm astfel căci adesea mai multe visuri se întrepătrund şi se înfăţişează sub forma unui singur vis. Chiar într'un vis simplu se exteriorizează mai multe fapte psihice. Am văzut că în compunerea şi desfăşurarea visului domneşte arbitrarul. Nevoi independente şi adesea antagoniste ale sufletului se încorporează în acelaş vis. Pentru acest motiv se fragmentează visul în imagini şi acte şi se analizează apoi independent. Interpretarea visului este o psihanaliză detailată, un fel de descifrare a unui conglomerat de fapte psihice.

Interpretarea întâmpină dificultăţi grave din partea elementelor expresive ale visurilor. Expresiile onirice disimulează ingenios faptele psihice din care isvorăsc. Greutatea consistă în a găsi legăturile şi corespondenţele dintre ceeace se prezintă în imaginile şi actele onirice şi ceeace se ascunde sub acestea. A determina semnificaţia unui vis înseamnă tocmai a descoperi conţinutul „latent" care stă la baza conţinutului „manifest". Conţinutul latent al visului este greu de descoperit, deoarece el este luat din întreaga viaţă sufletească. Acestea sunt dificultăţi technice. Ele sunt cu atât mai mari cu cât cel care visează are o viaţă sufletească mai bogată şi mai tumultoasă. In general persoanele mature au visuri complicate unde faptele originare sunt mai deformate. Copiii au visuri simple şi mai puţin deformate. De fapt ei au o viaţă sufletească mai săracă şi mai puţin sbuciumată.

Visurile copiilor sunt clare şi coherente. Asemenea visuri au copiii din momentul când începe viaţa psihică şi până la vârsta de patru sau cinci ani. Cu toate acestea ele au proprietăţile depline ale fenomenelor onirice. Analiza acestora este extrem de uşoară. Să luăm câteva exemple.

Un copil de cinci ani şi jumătate se găsea într'o excursie la Escherntal, lângă Hallstat. El auzise vorbindu-se că Hallstat se afla la poalele muntelui Dachstein, de care se interesa în deosebi. Dela Aussee, unde se afla, se vedea foarte bine mun-

tele Dachstein şi se putea distinge cu telescopul Simonyhütte. Băeatul încercase de mai multe ori să-l vadă cu aparatul. Excursia avusese loc într'o atmosferă veselă şi curiozitatea copilului era excitată. Oridecâteori copilul vedea un munte, întreba „acesta este Dachstein" ? Pe măsură ce i se răspundea negativ, el devenea din ce în ce mai tăcut. In cele din urmă renunţă la excursie. Ceilalţi îl credeau obosit, însă a doua zi povesti vesel că a visat că a fost în timpul nopţii la Simonyhütte. Copilul plecase în excursie cu dorinţa expresă de a urca pe muntele Dachstein. Excursia reală refuzând să-i satisfacă această dorinţă, el a continuat excursia în vis şi a obţinut astfel o satisfacţie iluzorie. Visurile copiilor sunt, cum am spus mai sus, scurte, simple şi coherente. Ele se prezintă ca satisfacerea sau realizarea sub formă de vis a unor dorinţe.

Asemenea visuri simple şi coherente au şi persoanele mature. Freud relatează un vis care se poate provoca după voinţă. Intr'o seară a mâncat sardele, măsline şi alte mâncări sărate. Toată noaptea i-a fost sete şi înainte de a se deştepta a visat că bea apă. Când se deşteptă îi era în realitate sete. Visul a realizat o dorinţă care s'a constatat că este reală. Aici legătura dintre dorinţă şi satisfacerea ei în vis este evidentă.

Pe baza acestor exemple putem construi mai multe reguli valabile pentru toate fenomenele din această categorie. Prima regulă este aceia că visul este un fenomen psihic inteligibil. O manifestare psihică înglobată natural şi deplin în viaţa sufletească. Satisfacerea dorinţei prin vis n'a suferit nici o deformare. Aici visul latent se confundă cu visul manifest. Aceasta dovedeşte că deformarea nu este o proprietate esenţială a visului ; ea este numai un artificiu de care se serveşte activitatea inconştientă din timpul somnului ca să poată ieşi la suprafaţă. Mai importantă este regula după care visul este realizarea directă a unei dorinţe. Starea de veghe lasă o cantitate enormă de tendinţe nerealizate, de dorinţe nesatisfăcute, şi visul este fenomenul care intervine ulterior ca să repare această nedreptate. Totuşi visul nu turbură somnul, el satisface dorinţele isgonite din conştiinţă şi favorizează repaosul organismului. „Dorinţa este excitatoarea visului ; realizarea acestei dorinţe formează conţinutul visului : acesta este unul din caracterele fundamentale ale visului. Un alt

caracter, tot aşa de constant, consistă în aceia că visul, nemulţumit să exprime o idee, reprezintă această dorinţă ca realizată, sub forma unei halucinaţiuni. *Aş vrea să călătoresc pe mare*: iată dorinţa excitatoare a visului; *eu călătoresc pe mare*: iată conţinutul visului. O diferenţă persistă deci, până şi în cele mai simple visuri ale copiilor, între visul latent şi visul manifest; o deformare a ideii latente a visului: aceasta este transformarea gândirii în eveniment trăit". (Introduction à la psychanalyse, pp. 143—144).

In concluzie constatăm că în psihanaliza visurilor ca şi în psihanaliza actelor greşite, trebue făcută o distincţie netă între tendinţa perturbatoare şi tendinţa normală. Aici tendinţa normală este aceia de a dormi, iar cea perturbatoare e reprezentată de excitaţia psihică sau dorinţa care reclamă satisfacere. Visul este deci un compromis al acestor două tendinţe.

4. Examinarea visurilor tip infantil ne-a indicat originea, esenţa şi funcţiunea visului. Visurile persoanelor mature sunt mai complexe. Dificultatea interpretării lor consistă în aceia că nu putem să degajăm conţinutul real din noianul de simboluri în care este îmbrăcat.

Să luăm un exemplu: o bolnavă sceptică a avut un vis lung în cursul căruia îi vorbesc mai multe persoane şi acestea aduc mari elogii lucrării mele, spune Freud. *Vorba de spirit şi raporturile ei cu inconştientul.* Aceste persoane încep să vorbească despre un canal, poate de o altă carte unde este vorba de un canal, sau de ceva care este în legătură cu un canal... ea nu-şi mai aminteşte bine. (*Introd.* pag. 132). Ideia de canal ascunde în ea ceva fortuit. Autoarea acestui vis nu poate să dea nicio lămurire în legătură cu ideia de canal. Intrebarea se pune astfel: de unde vine fenomenul psihic care face în vis trecerea dela discuţiile asupra lucrării *Vorba de spirit* şi ideia de canal? Freud prezintă următoarea explicaţie. Autoarea visului a făcut legătură între lucrarea *Vorba de spirit* şi acest spirit: pe un vapor între Douvres şi Calais un scriitor francez conversa cu un englez. Convorbirea a ajuns la un punct oarecare unde englezul a spus: „du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas", francezul a replicat: „oui, le Pas de Calais". Din această anecdotă a luat autoarea visului ideia de canal şi în vis a păstrat legătura între

această idee şi cartea *Vorba de spirit.* Dacă considerăm raporturile dintre elementul visului şi substratul său inconştient, acesta este un mic fragment din vis, numai o aluzie şi tocmai izolarea de acesta l-a făcut de neînţeles. (*Introd.* pag. 133).

In visurile persoanelor mature conţinutul real se ascunde sub imaginile şi simbolurile din care acesta se compune. Se distinge deci un conţinut manifest, cel ce apare în vis, şi un conţinut latent, cel pe care îl realizează visul. Interpretarea visului însemnează deci identificarea conţinutului latent disimulat sub conţinutul manifest. In acest scop psihanaliza se foloseşte de asociaţia de idei şi mai ales de identificarea simbolurilor. Cu cât visul este mai deformat, cu cât deosebirea între conţinutul latent şi conţinutul manifest este mai accentuată, cu atât interpretarea este mai anevoioasă. Visul fiind un proces psihic inconştient, nu este supus legilor vieţii psihice conştiente.

5. In psihanaliza visurilor deformarea este problema fundamentală. Procesul de elaborare este însoţit de deplasări şi deformări serioase care servesc la disimularea conţinutului real. Aceste modificări sunt impuse din afară de către conştiinţă sub formă de obstacole şi reticenţe morale. Pentru ca să scoatem în relief originea şi mecanismul deformării visului, să plecăm dela un exemplu concret. O doamnă din societatea înaltă, cultă şi de o moralitate austeră, a avut acest vis oribil şi stupid. Se făcea că s'a dus la spitalul militar şi a spus plantonului că vrea să vorbească cu medicul-şef căruia vrea să-i ofere serviciile sale pentru spital. Şi accentuează cuvântul „servicii" în aşa fel că se înţelege imediat că este vorba de „servicii de dragoste". Este lăsată să intre şi este introdusă într'o cameră mare şi întunecoasă, unde numeroşi ofiţeri şi medici militari se aflau la o masă. Ea se adresează unuia din ei care înţelege imediat sensul ofertei sale. In vis ea a vorbit astfel: „eu şi mai multe doamne şi domnişoare din Viena suntem gata ca soldaţilor, oamenilor şi ofiţerilor, fără distincţie...". Ultimele cuvinte au fost ininteligibile, au fost înlocuite cu un murmur prelung. Ea continuă: „ştiu că decizia noastră pare bizară, însă noi o luăm în serios. Soldatul în campanie nu e întrebat dacă vrea sau nu să moară". Ofiţerul căruia i se adresase o cuprinde de mijloc şi spune: „scumpă doamnă, să presupunem că am ajuns în adevăr la... ...„Acelaş

joc ca mai sus, ultimele cuvinte sunt înlocuite cu murmure. Ea se degajează brusc şi răspunde: „dumnezeule, sunt femee în vârstă şi se poate ca să mă găsesc în această situaţie, totuşi trebue să se ţină seamă de o condiţie, să se ţină seamă de vârstă, nu trebue ca o femee în vârstă cu un băeat tânăr... aceasta ar fi oribil". (*Introd.* pp. 152—153.). Visul s'a repetat în curs de câteva săptămâni fără nicio modificare importantă. Dealtfel visul este coherent ca o scenă petrecută în starea de veghe. Este curios faptul că visul prezintă oarecare lacune de conţinut. In câteva locuri cuvintele sunt suprimate şi înlocuite prin murmure indistincte. Şi se observă că expresia „servicii de dragoste" este înlocuită prin murmure. Autoarea acestui vis, din datorie patriotică, este gata să ofere corpul său pentru ca soldaţii şi ofiţerii să-şi satisfacă nevoile de dragoste. Ideia aceasta stă la baza visului şi cuvintele destinate s'o exprime direct, sunt înlocuite prin murmure. Pasagiile înlocuite prin murmure sunt cenzurate tot aşa cum unele pasagii din ziare sunt câteodată cenzurate când vin în conflict cu autoritatea. „Noi vorbim direct de o *cenzură a visului* căreia trebue să-i atribuim un oarecare rol în deformarea visurilor. Oridecâteori visul manifest prezintă lacune, trebue să învinovăţim intervenţia cenzurii visului. Putem să mergem mai departe şi să spunem că totdeauna când ne găsim în prezenţa unui element de vis slab, nedeterminat şi îndoielnic, unde alte elemente sunt nete şi distincte, trebue să admitem că acestea au suferit acţiunea cenzurei. Insă cenzura se manifestă rar într'un mod aşa de precis, aşa de naiv s'ar putea spune, ca în visul precedent. Ea se exercită foarte adesea după a doua modalitate, impunând atenuări, aproximaţii, aluziuni la gândirea adevărată". (*Introd.* pp. 154—155).

Deformarea se serveşte de înlăturări, de modificări etc... pentru a disimula elementele visului latent. Cenzura este întrebuinţată numai în cazuri mai grave. Modificarea intervine acolo unde elementele originare nu reclamă cenzura. Cenzura este un fel de anticipare a conştiinţii care se prelungeşte şi în timpul somnului. Aceasta prezintă o importanţă nu numai pentru visuri, ci şi pentru viaţa sufletească în general. Au fost cenzurate dorinţele şi tendinţele care sunt considerate ruşinoase, respingătoare din punct de vedere etic, estetic şi social. La asemenea

acte omului nu-i este îngăduit să gândească în starea de veghe fără ca să-i producă oroare şi desgust. Deobicei se cenzurează tendinţele isvorâte din natura profundă a omului, acelea care vin în conflict cu opiniunile şi moravurile publice. Aceste tendinţe sunt manifestările egoismului neîngrădit al eului primitiv care joacă un rol considerabil în înscenarea visurilor. El profită de starea de somn, când orice legături cu lumea externă sunt întrerupte, pentru ca să se manifeste cu toată vigoarea. Conţinutul eului primitiv este format din cerinţele biologice. Ceva mai mult, în eul primitiv predomină cerinţele sexuale, acestea fiind şi cele reprimate cu mai multă vigoare de morala publică. Elementele sexuale predomină în visuri, căci, fiind frecvent reprimate, sunt constrânse să se mulţumească cu o satisfacere iluzorie. In general originele visurilor se află într'un fel de infern pe care conştiinţa îl ignorează complet. Visul nu este vinovat de acest conţinut, căci el realizează tendinţele legitime ca şi pe cele neligitime. Chiar el încearcă să împace realizarea unei dorinţe imorale cu exigenţele etice ale conştiinţii. Astfel se explică deformările pe care le sufere. Deformarea visului, despre care putem să vorbim acum în deplină înţelegere, este produsă de doi factori: îndecenţa dorinţei realizate şi exigenţa morală a persoanei respective. Astfel o persoană cu o educaţie austeră şi de o „pudoare sălbatecă" va deforma printr'o cenzură nemiloasă tendinţele inconştiente pe care alte persoane le pot considera ca absolut inocente. „Deformarea visului este o consecinţă a cenzurei pe care tendinţele mărturisite ale eului le exercită contra tendinţelor şi dorinţelor indecente care apar în noi, noaptea în timpul somnului". (*Introd.* pag. 163). Procesul deformării visului fiind extrem de complex, numai cercetările din paragrafele următoare ne vor ajuta să-l înţelegem complet.

6. Interpretarea visurilor consistă în identificarea conţinutului manifest cu conţinutul latent. Problema se reduce la relaţiunile dintre aceste două conţinuturi, aceste expresiuni diferite ale aceloraş idei. Transformarea conţinutului latent în conţinut manifest o numeşte Freud elaborarea visului. Noi cunoaştem numai conţinutul manifest şi luându-l pe acesta ca punct de plecare, trebue să descoperim ideile originare din care isvorăşte. Confruntând cele două conţinuturi ne dăm imediat seama că

avem de a face cu o condensare a elementelor psihice. Sub un conținut scurt și sărac se disimulează foarte adesea un conținut latent variat și bogat. Aceasta se datorește condensării. Ea se face pe aceste trei căi: „oarecari elemente latente sunt pur și simplu eliminate; visul manifest nu primește decât fragmente din anumite ansambluri ale visului latent; elementele latente care au caractere comune se contopesc la un loc în visul manifest". *(Introd.* pag. 189). Eliminarea unor anumite elemente nu prejudiciază reproducerea exactă și completă a conținutului latent, căci se elimină, în fond, numai elementele fără importanță, menținându-se deci, sub o formă sau alta, gândirile esențiale ale visului.

Condensarea faptelor psihice are pentru vis consecințe importante. In virtutea ei mai multe conținuturi diferite se amestecă și dau naștere unui singur vis. De multe ori condensarea face din visuri manifestări psihice enigmatice. Odată cu aceasta se crează dificultăți serioase interpretării. Se ajunge până acolo că un element manifest corespunde simultan la mai multe elemente latente, și invers, un element latent participă la mai multe elemente manifeste. Se produce deci un fel de încrucișare și schimbare de roluri între elementele psihice. „Nos rêves sont comme ces „portraits composites" obtenus en photographiant sur une même plaque plusieurs personnes d'une même famille afin de voir ressortir les „traits de famille". (*Gh. Baudouin. Etudes de psyhanalyse.* pag. 29).

Freud, ca să pună în evidență procesul de condensare, examinează în cartea *La science des rêves* numeroase visuri. Nu vom insista asupra acestora. Vom observa numai că în vis cuvintele fiind reprezentate prin obiecte se combină unele cu altele și ne dau obiecte colective și mixte. Câteodată obiecte fără nicio înrudire între ele se contopesc în cursul elaborării și se înfățișează ca obiecte așa de bizare că nu le corespunde nici un substrat real în lumea externă.

Astfel imaginile mai multor persoane se contopesc și formează în vis o persoană colectivă. Se pot crea asemenea persoane colective contopind într'o singură imagine trăsăturile mai multor persoane. Iată ce spune Freud: „Astfel a fost format dr. M... din visul meu: el poartă numele de M..., vorbește și se

comportă ca el; caracteristicele fizice, boala sa sunt acelea ale altei persoane, ale fratelui meu mai mare; o singură trăsătură, paloarea sa, este dublu determinată, deoarece în realitate ea este comună celor două persoane". *(La science des rêves.* pag. 264). Contopirea afectează şi cuvintele. Cuvinte neînrudite se contopesc între ele şi dau naştere la un cuvânt bizar. Asemenea fenomene sunt frecvente, însă nu se reţin uşor, căci memoria auditivă funcţionează defectuos în reproducerea visurilor.

Un caracter general al condensării este desfacerea conţinutului latent şi centralizarea sa după alte norme. Aşa elementele secundare sunt însărcinate să joace un rol principal şi elementele principale sunt constrânse să îndeplinească un rol secundar. Aceasta este opera cenzurei. Ea atenuează tendinţele psihice inconştiente care se află în conflict grav cu morala persoanei. Schimbarea de roluri între elementele psihice este cunoscută sub numele de deplasare. Deplasarea este un proces care însoţeşte condensarea. Ea se produce în două feluri: elementul principal este înlocuit cu altul îndepărtat, care de multe ori este o simplă aluzie, adică accentul psihic e transferat dela elementul principal la cel secundar. In ambele cazuri centralizarea originară este distrusă şi făcută după alte principii.

Conţinutul manifest simbolizează numai conţinutul latent. Simbolurile sunt foarte adeseori simple aluziuni la obiectele şi actele originare. Şi în viaţa obişnuită noi ne servim de aluzie pentru ca să atragem atentia asupra lucrurilor pe care nu putem să le exprimăm făţiş. De fapt aici între aluzie şi obiectul real există raporturi evidente. In vis aluzia este aşa de îndepărtată de obiect că restabilirea legăturilor este adesea foarte anevoioasă. Dificultăţile sunt create de cenzură tocmai ca să disimuleze legătura dintre aluzie şi substratul său. Centralizarea visului manifest în jurul elementelor secundare pentru a disimula elementele principale, are procedee corespondente în viaţa de toate zilele. Acest procedeu se întrebuinţează în vorbire ca şi în scris. Când ne este oarecum interzis să exprimăm unele idei, noi ne disimulăm sub aluziuni şi lăsăm publicului sarcina şi răspunderea restabilirii adevăratei semnificaţii. Deplasarea este ilustrată de Freud printr'o anecdotă: într'un sat exista un potcovar care se făcuse vinovat de o crimă gravă. Tribunalul ho-

tări ca această crimă să fie ispășită; și cum în sat era numai un potcovar, prin urmare, indispensabil, și, dimpotrivă, existau în acelaș sat trei croitori, unul din aceștia a fost spânzurat în locul potcovarului.

7. In elaborarea visului se produc și alte fenomene interesante. E vorba de limbajul prin care se exprimă. Acest limbaj este înrudit cu cel normal. Exprimarea onirică este modificată de structură logică a visului.

Digresiunile, demonstrațiile, raporturile de opoziție etc..., cu alte cuvinte, pozițiile logice „când", „cum", „atunci", „pentrucă", „asemenea" etc... destinate să exprime legăturile logice ale raționamentelor în gândirea normală, sunt frecvent eliminate din expresiunea onirică. Visul nu posedă mijloace să exprime asemenea raporturi. Suprimarea raporturilor logice are o adâncă semnificație pentru caracterizarea visurilor ca acte psihice. Limbajul visului este concret, imaginativ, se compune mai mult din obiecte decât din cuvinte. In vis ideile sunt filmate, ele sunt exprimate prin obiecte și acte. „Acest defect de expresie provine din elementele psihice de care dispune visul. Pictura și sculptura, comparate cu poezia, se află într'o situație analoagă: și aci defectul de expresie este legat de natura materiei întrebuințate. Altădată, atunci când pictura nu descoperise încă legile sale de expresie proprie, pictorul punea pe gura indivizilor reprezentați bande pe care el scria cuvintele ce nu putea să le facă înțelese". (*La science des rêves*. pp. 279—280). Exprimarea onirică întâlnește exact aceleaș dificultăți ca și acela care ar încerca să exprime prin imagini un discurs politic. Imaginile nu pot exprima ideile și raporturile abstracte. Astfel pentru a exprima ideia de „posesiune" se imaginează persoană așezată pe acest obiect. Imaginea aceasta este numai o particularizare a ideii generale de posesiune pe care noi trebue s'o descoperim sub această imagine. Așa noi corectăm și nivelăm imperfecțiile limbajului imaginativ.

Ideia de adulter este exprimată de vis prin fractura brațului. Aceasta rezultă din necesitatea simțită de vis să reunească elemente numeroase, oricare ar fi raporturile dintre ele, într'un fel de tablou sau șir de evenimente. Elementele sunt așezate ca și când ar trebui fotografiate. Felul de întocmire al tabloului decurge din însăși structura psihică a ideilor sau do-

rinţelor aflate la baza visului. Categoriile logice, bine înrădăcinate în spirit în starea de veghe, apar şi în visuri şi îndeplinesc aproape exact aceleaşi funcţiuni. Cauzalitatea se identifică cu succesiunea în timp şi guvernează succesiunea părţilor sau transformările imaginilor, căci acest proces este esenţial visului. Contradicţia şi opoziţia logică îmbracă în vis forme interesante. „Visul excelează în a reuni contrariile şi a le reprezenta într'un singur obiect. Adesea el reprezintă un obiect oarecare prin contrarul său, aşa că nu se poate şti dacă un element, susceptibil de contradicţie, trădează un conţinut pozitiv sau negativ în ideia visului". (*La science des rêves.* pag. 285). Sub acest raport, adică, prin ignorarea principiului contradicţiei, visul este un fenomen psihic a cărui caracteristică este comună cu mentalitatea primitivă. Faptul se poate explica prin aceia că spiritul ajunge la semnificaţia principiului contradicţiei numai după o evoluţie logică importantă. Categoriile logice sunt, în fond, proprii conştiinţii. In activitatea onirică spiritul se descătuşează de cadrele conştiinţii pentruca să se reîntoarcă la faza primitivă de gândire şi exprimare. Visurile se închiagă de cele mai multe ori împotriva legilor logice. Şi o imagine sau o scenă onirică este cu atât mai reuşită cu cât este mai absurdă din punct de vedere logic.

Simbolurile se formează contra principiului contradicţiei. Elemente contradictorii se conciliază şi dau naştere la simboluri perfect consistente. Sub acest raport există o vădită deosebire între gândirea logică şi gândirea simbolică. Se poate spune că gândirea simbolică se sprijină în esenţă pe principiul analogiei. In vis o dorinţă este adesea simbolizată prin obiectul contrar obiectului urmărit de aceasta. Raportul de contrarietate şi contradicţie este luat aici ca şi când ar fi un raport de analogie. Analogia pe care se sprijină simbolurile onirice este foarte largă. Persoane, lucruri, idei, sentimente, dorinţe etc... care se acordă, care au ceva comun sau sunt asociate psihologic, se încheagă mai multe şi dau naştere la unităţi indistincte. Un grup de persoane, fără altă legătură între ele decât aceia de a fi participat la o întâmplare, sunt contopite într'o singură persoană simbolică învestită cu caracterele comune ale tuturor. Persoana simbolică joacă rolul său precum şi rolurile celorlalte. Aşa ne explicăm pentru ce în vis diferitele personagii ne apar sub înfăţişări aşa

de absurde şi câteodată sunt supuse unor bizare transformări. Personagiul ne apare supus transformării continue pentru motivul că este un personagiu „colectiv", destinat să joace roluri variate şi chiar contradictorii. Obiectele se pretează deasemenea la contopirea în formaţiuni colective. Aceasta este condensarea proprie exprimării onirice. Persoanele şi obiectele, astfel condensate, nu pierd nimic din semnificaţia şi nici din intensitatea lor, căci în vis e esenţial conţinutul psihic şi nu elementele care servesc la punerea în scenă a acestuia. Elementele expresive formează numai un obstacol technic. Când căutăm semnificaţia reală a visului, este necesar să distingem diferitele elemente contopite, să determinăm semnificaţia fiecăruia în parte şi să descoperim evenimentele corespondente acestora în starea de veghe. Interpretarea trebue să mai ţină seama şi de alt fapt şi anume de acela că toate visurile unei nopţi formează un ansamblu, sunt reeditarea aceluiaş vis. Visurile diverse şi succesive ale unei persoane în cursul unei nopţi exprimă, deşi se servesc de elemente diferite, acelaş conţinut psihic.

8. Cercetările asupra legăturilor dintre conţinutul latent şi conţinutul manifest conduc la concluzia că elementele latente trebuesc supuse unor transformări importante, spre a se acomoda scopurilor urmărite de vis. Aceste transformări au două cauze: prima este cenzura, a doua este necesitatea de a exprima idei abstracte şi decolorate printr'un limbaj concret şi colorat. Visul nu posedă mijloace de expresiune apropiate ideilor abstracte. El e deci constrâns să transforme ideile în imagini şi acolo unde nu există imagini corespunzătoare, să construească imagini necunoscute şi bizare. Chiar şi ideile abstracte se modifică şi se adaptează expresiei prin imagini vizuale. Exemplu: gândesc că trebue să corectez, într'un articol, un pasaj cu un stil necioplit; simbol: eu mă văd cioplind o bucată de lemn. Alt exemplu: pierd firul unui raţionament, încerc să-l regăsesc, însă constat că punctul de contact îmi scapă; simbol: un fragment scris ale cărui ultime rânduri lipsesc. Exemple de această natură există mai multe în *Hubert Silberer* pe care Freud l-a citat în *La science des rêves* pp. 308—309.

Spiritul uman se foloseşte de simboluri şi în activitatea sa din starea de veghe. O simbolizare similară celei din visuri în-

tâlnim mai ales în reprezentările colective. Reprezentările populare din folclor, mituri, legende, proverbe etc... sunt similare reprezentărilor onirice. Interpretarea visurilor se face în acelaş sens în care se determină semnificaţia miturilor şi a legendelor. Ca şi miturile, visurile se folosesc de simboluri pentru ca să disimuleze adevăratele idei şi dorinţe latente. Dacă ţinem seama de plasticitatea particulară a elementelor psihice, simbolurile onirice conservă totdeauna şi pretutindeni aceiaş semnificaţie. Psihanaliza, pornind dela această constatare stabileşte un fel de dicţionar, un fel de „carte pentru explicarea visurilor", unde simbolurile se traduc în limbajul nostru obişnuit.

Psihanaliza a stabilit provizoriu un asemenea dicţionar. Aci avem de a face cu persoane, obiecte şi evenimente. Impărat şi împărăteasă, rege şi regină reprezintă părinţii celui ce visează. Aceste personagii le întâlnim foarte adeseori în visuri, ceace dovedeşte că părinţii joacă un mare rol în desvoltarea psihică a copiilor. Pentru ca să ne dăm seama de felul cum este alcătuit acest dicţionar, să luăm câteva exemple. „Tous les objets allongès: bâtons, troncs d'arbres, parapluies (à cause du dèploiement comparable à celui de l'èrection), toutes les armes longues et aeguës: couteau, poignard, pique, reprèsentent le membre viril... Les boites, les coffrets, les caisses, les armoires, les poêles reprèsentent le corps de la femme, ainsi que les cavernes, les navires et toutes les espèces de vases... Les sentiers escarpès, les èchelles, les èscaliers, le fait de s'y trouver, soit que l'on monte, soit que l'on descende, sont des reprèsentation symboliques de l'acte sexuel". (*Le science des rêves.* pp. 316--317.). „Non moins comprehensible est la reprèsentation du membre viril par des objets d'où s'èchappe un liquide: robinets à eau, aiguières, sources jaillissantes,et par d'autres qui sont susceptibles de s'allonger tels que lampes à suspension, crayons à coulisse etc..." (*Introd.* pag. 171). Balonul, avionul, sborul sub orice formă, care înseamnează o înfrângere a legii gravitaţiei, joacă roluri importante în visurile adolescenţilor. In această privinţă Freud spune: „ne trouvez pas ètonnant si je vous dis que les rêves souvent si beaux que nous connaissons tous et dans lesquels le vol joue une rôle si important doivent être interprétès comme ayant pour base une excitation sexuelle gènèrale, le phénomène de l'èrection"... „Le glis-

sement, la descente brusque, l'arrachage d'une branche sont des reprèsentation symboliques de l'onanism. Nous avons encore une reprèsentation particulièrement remarquable dans la chute d'une dent, dans l'extraction d'une dent : ce symbole signifie certainement la castration, envisagèe comme une punition pour les pratiques contre-nature"... „Linge blanc, toile sont en gènèral des symboles femenins; habits, uniformes sont, nous le savons déjà, des symboles destinès à exprimer la nuditè, les formes du corps; soulier, pantoufle designent symbolicuement les organes genitaux de la femme". (*Introd.* pp. 171—174.).

Numărul şi varietatea acestor simboluri sunt enorme. Pe noi ne interesează numai aceia că cineva poate să fie surprins şi să se întrebe pentru ce toate reprezentările simbolice sunt de natură sexuală. Nimeni nu trebue să fie surprins, căci noi am văzut mai înainte că visurile sunt realizările iluzorii ale ideilor, dorinţelor şi tendinţelor inconştiente. Acestea au devenit inconştiente fiind constrânse de conştiinţă. Viaţa sufletească cu conţinut sexual, prin natura sa, va forma obiectul unei viguroase şi neînduplecate reprimări din partea conştiinţii. Astfel visurile, orice formă ar îmbrăca şi în orice împrejurări s'ar produce, vor număra printre elementele lor originare şi idei şi dorinţe sexuale. Simbolurile au misiunea de a disimula conţinutul latent şi a-l preserva de acţiunea de reprimare a conştiinţii. Dacă n'ar exista cenzura conştiinţii, este foarte probabil că visurile ar fi satisfaceri directe şi clare ale dorinţelor şi ideilor inconştiente.

Psihanaliza a trebuit să întreprindă o muncă de cercetare considerabilă până când să ajungă la fixarea acestui dicţionar. Reprezentările colective din producţiunile psihice cu caracter primitiv ca legende, mituri, povestiri, proverbe etc... au furnizat fundamentele dicţionarului de simboluri onirice. Religia a fost asimilată mitului şi legendei, ca şi acestea ea este numai un sistem de reprezentări colective, în care popoarele şi-au încorporat o parte din viaţa lor subiectivă. *Vechiul Testament* conţine o mare cantitate de simboluri cărora exegeza încearcă să le atribuie semnificaţii cu totul diferite. *Cântarea Cântărilor*, partea cea mai poetică din acest text, este slăvirea şi rafinarea unei iubiri cu un conţinut vădit material (*L. Levy. Le symbolisme sexuel dans la Bible et le Talmud*).

9. Am spus în paragraful precedent că simbolizarea implică transformarea ideilor abstracte în imagini concrete şi că visul nu este o descriere sau o povestire, ci o acţiune unde persoanele şi lucrurile înlocuesc cuvintele. Sunt însă idei şi acte psihice care nu se pot traduce în imagini vizuale. In acest caz se află raporturile logice şi conţinuturile abstracte ale judecăţilor. Acestea se exprimă câteodată sub formă de caricaturi, destinate să înlocuiască imaginile. Astfel cineva visează că îngrijeşte o persoană care şi-a fracturat un os. Analiza visului arată că este vorba de un adulter, de desfacerea unei căsătorii. Altă persoană se visează urcând pe un munte de unde are o vedere extraordinar de mare. Analiza arată că el se identifică cu un frate al său, directorul unei reviste care e preocupată de relaţiile politice cu Orientul.

In alte visuri se numără şi se fac calcule. Nu poate să fie vorba de un calcul inconştient, ci numai de o folosire a numerilor pentru a exprima idei care nu se pot exprima altfel. Iată un vis de acest gen comunicat de *B. Dattner.* Un agent de poliţie visează că pe când se afla în stradă, vine un inspector şi îi pune pe gulerul hainei numerile 22 şi 62. Este numărul 2262 desfăcut ca să arate că cele două părţi ale sale au semnificaţii deosebite. Originea visului se află într'o discuţie anterioară. El discutase cu camarazii săi despre durata serviciului cu ocazia scoateri la pensie la 62 ani a unui inspector. Autorul visului are 22 ani de serviciu şi îi mai trebue 2 ani şi 2 luni pentru ca să aibă dreptul la o pensie de 90%. Visul reprezintă realizarea dorinţei nutrită de vreme îndelungată. Inspectorul care poartă pe gulerul hainei numărul 2262, face serviciul în stradă, aşa cum i-ar plăcea lui, a servit 2 ani şi 2 luni şi acum poate să fie pus în retragere cu pensiunea completă ca şi inspectorul de 62 ani.

In unele visuri sunt aduse pe scenă persoane şi evenimente fără nici o legătură între ele. Acestea sunt visuri absurde. Absurditatea consistă în aceia că visul este compus din fragmente independente şi cu semnificaţii deosebite. Existenţa unor asemenea visuri furnizează adversarilor psihanalizei argumente contra acesteia. Interpretarea visurilor absurde implică o technică şi o analiză complicată. Freud comunică acest vis absurd : unul din prietenii mei, spune el, d-l M..,, a fost atacat într'un articol

de Goethe însuş, şi după părerea noastră a tuturora, cu o violenţă nejustificată. D-l M... este literalmente nimicit prin acest atac. La o masă comună el ni se plânge amar, însă admiraţia lui pentru Goethe n'a suferit nicio slăbire în urma celor întâmplate. Eu încerc să-mi explic raporturile de timp care mi se par neadevărate. Goethe este mort în 1832 şi atacul contra d-lui M... trebue să se fi produs mai înainte pe când acesta trebue să fi fost foarte tânăr. Pe atunci d-l M... avea 18 ani, însă nu ştiu bine în ce an ne aflăm şi întregul meu calcul se pierde ca într'un fel de ceaţă. Atacul se află in celebrul articol al lui Goethe „Natur". *(Le science des rêves.* pag. 390). Fragmentele din care este compus acest vis sunt luate din domenii absolut fără legătură unele cu altele. Freud cunoscuse în adevăr pe d-l M... la masă la un prieten comun şi acesta îl rugase să examineze un frate al său suferind de turburări paralitice. In cursul consultaţiei bolnavul, fără niciun motiv, a inceput să amintească fratelui său poznele pe care acesta le făcea în tinereţe. Freud a întrebat pe bolnav de data naşterii sale şi i-a cerut să facă oarecare calcule pentru ca să se convingă dacă nu are vreo slăbire de memorie. Acestui conţinut i se adaugă elemente absolut eterogene. Unul din amicii lui Freud, directorul unei reviste medicale, primise să publice o recenzie „nimicitoare" a unei lucrări scrisă de un prieten al său din Berlin, recenzie făcută de o persoană foarte tânără. Recenzia a format obiectul unei discuţii violente între Freud şi directorul de revistă, în urma cărora au încetat orice legături între ei. A treia categorie de elemente are iarăş o origine străină; ea aduce pe scenă amintirile privitoare la un om care a innebunit începând să exclame: „natură, natură"! Medicii afirmau că aceste exclamaţii isvorau din lectura lui Goethe. Freud afirma contra lor că noţiune „natură" exprimă instinctul sexual. Aci era o controversă. Bolnavul avea 18 ani. Aceste elemente disparate şi cu semnificaţii independente, s'au contopit şi au dat naştere unui asemenea vis absurd.

10. Pentru a ne da seama de felul cum un complex de dorinţe motivează integral un vis coherent şi clar, să reproducem psihanaliza excelentului vis al lui Bismark. Visul a fost comunicat prin scrisoare împăratului Wilhelm şi este publicat în *Gedanken und Erinnerungen.* Freud reproduce interpretarea făcută

de *Hans Sachs*. Scrisoarea conţine următoarele: „ceeace îmi spune Maiestatea Voastră mă încurajează să-i povestesc un vis pe care l'am avut în primăvara anului 1863, în zilele cele mai grele, când nici un ochi omenesc nu întrevedea salvarea posibilă. Visam, şi am povestit a doua zi soţiei mele şi altor câţiva martori, că mergeam pe o cărare strâmtă în Alpi. La dreapta prăpastie, la stânga stâncile abrupte, cărarea devenea din ce in ce mai strâmtă, aşa de strâmtă încât calul meu a refuzat să mai înainteze şi lipsa de loc nu-mi permitea nici să mă înapoiez nici să descalec. Atunci lovii zidul de piatră cu cravaşa pe care o aveam în mână şi chemai pe D-zeu în ajutor; cravaşa se lungi considerabil, zidul de piatră se îndepărtă ca o culisă şi se deschise atunci un drum larg unde se vedeau coline şi regiuni împădurite ca în Boemia şi trupe prusiene cu drapele. In vis mă întrebam cum aşi putea să previn mai repede pe Maiestatea Voastră. Visul se sfârşi şi eu mă deşteptai vesel şi întărit". *La science des rêves*. pag. 339).

Visul se împarte în două: în prima parte Bismark se găseşte într'o situaţie aşa de încurcată încât nu mai întrevede nici o ieşire; în partea doua este salvat printr'o adevărată minune. Situaţia imposibilă în care se găsea Bismark, între prăpastie şi stânca abruptă, exprimă simbolic poziţia critică, răspântia unde ajunsese politica sa. In zilele anterioare visului el, meditase în delung asupra problemelor politice şi dându-şi seama exact de situaţie nu reuşise să descopere mijlocul care să învingă aceste dificultăţi. Aceste chestiuni îl munceau zi şi noapte. Chiar în vis vedem că toate soluţiile întrevăzute se lovesc de obstacole insurmontabile. Atunci când nu poate nici să mai înainteze nici să se înapoieze, însemnează că chestiunile politice se pun într'un mod aşa de categoric că nu poate să le ocolească. Acţiunea visului se petrece în Alpi. Acest element exprimă sau satisface dorinţa lui Bismark de a profita de prima ocazie ca să meargă să petreacă câteva zile la Gastein în Alpi. Partea a doua a visului vine să complecteze şi să amplifice drama. O simplă lovitură de cravaşă este de ajuns ca să înlăture stânca şi să deschidă un drum larg. In depărtare vede trupe prusiene care înaintează victorioase. Imaginea aceasta este realizarea directă a unei intenţii, căci Bismark era în adevăr îngrijat de evenimentele din

Prusia şi era convins că numai un răsboi victorios cu Austria ar putea să-l scoată din aceste încurcături. Inaintarea victorioasă a trupelor prusiene în Boemia, în ţară duşmană, reprezintă simbolic înaintarea trupelor germane în Austria. Cravaşa care se lungeşte considerabil este un element străin. Bastonul, cravaşa, etc. obiecte cu proprietatea de a se lungi, sunt. cum am văzut în dicţionarul psihanalitic, simboluri falice curente. Luarea cravaşei în mână este o aluzie la masturbaţie. Acest lucru este stabilit clar în psihanaliză. Fără îndoială este un element, o amintire din copilărie, care, străbătând prin atâtea straturi de idei, şi sentimente adunate cu vremea, a reuşit să pătrundă şi să participe la elaborarea visului. Amintirea aceasta s'a amestecat cu ideia liberări miraculoase dintr'o situaţie dificilă, cu ajutorul unei simple lovituri de cravaşă, aşa cum în scena biblică Moise, cu o lovitură de baston, face să izvorască apă din stâncă pentruca să potolească setea Israeliţilor ameninţaţi să piară în mijlocul pustiului. Bismark a cunoscut fără îndoială această scenă. Este probabil că el s'a comparat cu Moise, mai întâi prin aceia că se credea destinat să fericească poporul german chiar contra voinţei sale, în al doilea rând prin aceia că se găsea într'o astfel de situaţie că numai o intervenţie supranaturală ar fi putut să-l scoată. Faptul interesant este felul cum două imagini eterogene, una recentă, izvorâtă din sufletul matur al omului de stat, alta izvorâtă dintr'o tendinţă din copilărie, îngropată sub un noian de idei şi sentimente, s'au contopit cu ocazia scenei biblice şi s'au încorporat în acest vis.

11. Când am examinat raporturile dintre exprimarea simbolică din timpul visului şi exprimarea directă din starea de veghe, am lăsat în suspensie chestiunea stărilor afective. Suntem obişnuiţi să întâlnim în viaţa zilnică o strânsă legătură între impresiile, ideile, acţiunile noastre şi stările afective corespunzătoare. In vis raportul dintre elementul intelectual şi elementul emotiv ascultă de principii deosebite de cele din starea de veghe. Aici are loc un fel de răsturnare a raporturilor. Astfel, în timp ce elaborarea intelectuală a visului este o serie de halucinaţii, stările afective sunt trăite ca şi când ar fie reale. *Stricker* a spus: când în vis mi-e frică de bandiţi, bandiţii sunt imaginari, însă frica este reală. Stările afective din timpul visului păstrează in-

tensitatea pe care ar avea-o dacă s'ar produce în timp de veghe. Şi în general procesele onirice lasă urme în sufletul nostru mai mult prin fondul lor afectiv decât prin conţinutul lor intelectual. Însă un fapt deosebit de surprinzător este acela că în vis conţinuturile reprezentative nu atrag după ele efectele afective pe care noi suntem obişnuiţi să vedem că se produc necesar în starea de veghe. *Strümpell* afirmă chiar că în vis imaginile nu mai posedă valorile lor psihice obişnuite, dinpotrivă, se poate întâmpla ca imaginile să se asocieze cu stări afective mai intense decât au nevoe. O manifestare afectivă intensă poate să se prezinte însoţită de un conţinut reprezentativ care nu se pretează la o asemenea stare. In vis se poate întâmpla ca să ne găsim într'o situaţie oribilă, periculoasă fără a proba cea mai slabă frică sau cel mai slab desgust. Dinpotrivă se poate ca să ne temem de lucruri indiferente şi să ne bucurăm de lucruri copilăreşti. (*La science des rêves.* pag, 411.). Discordanţa şi inversiunea dintre conţinutul reprezentativ şi fondul afectiv în visuri, se explică astfel: fondul afectiv însoţeşte conţinutul latent şi nu conţinutul manifest al visului. Am văzut în paragrafele precedente cum realitatea psihică este supusă la serioase deplasări şi substituire înainte de a se incorpora în vis. Starea afectivă având rădăcini adânci în viaţa sufletească, rămâne neschimbată în timp ce elementele reprezentative se deplasează, se modifică şi se substitue unele altora. Cenzura exercită influenţa sa asupra ideilor şi reprezentărilor fără ca să poată să învingă rezistenţa emoţiilor şi sentimentelor care le însoţesc. Stările afective sunt indiferente faţă de visul manifest, însă sunt totdeauna în concordanţă cu visul latent.

Iată visul unei domnişoare: se află în pustiu şi are în faţă trei lei. Ar trebui, conform stării sufleteşti normale, să fie cuprinsă de spaimă în faţa unui asemenea spectacol. Dinpotrivă, ei nu-i este frică de loc şi, ceva mai mult, unul din lei râde. După aceia scena se schimbă, ea a fugit probabil, ea vrea acuma să se urce pe un arbore. Pe acest arbore găseşte o vară a sa, profesoară de franceză, etc... Visul se desfăşură mai departe sub formă de anecdotă fără ca să provoace vreo stare emotivă corespunzătoare. Fenomenul se explică astfel: în conţinutul latent al visului nu există sentimentul de frică şi nici imaginile acestor

animale. Visul pleacă, în fond, dela o idee eterogenă şi urmărind realizarea acesteia se serveşte de lei ca imagini substituite unor cuvinte inofensive şi cu semnificaţii deosebite.

Există unele visuri unde cenzura în cursul elaborării transformă stările emotive în stări emotive contrare. Un asemenea proces are loc chiar în transformările suferite de elementele reprezentative. Aci o imagine are sensul său propriu, însă poate să aibă câteodată şi un sens contrar. Numai semnificaţia de ansamblu decide de semnificaţiile imaginilor particulare. In cursul elaborării visului o imagine se ataşează adeseori tocmai de imaginea obiectului contrar celui pe care ea îl reprezintă în starea de veghe. Această mistificare se produce tocmai ca să disimuleze conţinutul real pe care cenzura ar putea să-l împiedice. Stările afective pot, ca şi reprezentările, să se substitue stărilor opuse lor. Chiar în viaţa socială, când împrejurările şi interesele ne constrâng să etalăm sentimente opuse celor reale, putem să le disimulăm pe cele adevărate şi să exprimăm pe cele opuse lor.

Ferenczi comunică un excelent exemplu de inversiune afectivă. Un om este deşteptat de soţia sa pentrucă în somn râdea cu hohote. După ce se deşteaptă el povesteşte acest vis: „eram culcat în pat. Cineva care mă cunoştea intră; vream să aprind lampa şi nu reuşeam; încercai din nou, înzadar. Soţia se dete jos din pat ca să mă ajute şi nici ea nu avu mai mult succes, şi. jenată de a se afla desbrăcată în faţa unui om, renunţă şi se culcă din nou. Toată afacerea era aşa de comică că n'am putut să mă stăpânesc de a râde ca un nebun. Soţia mea a întrebat: „pentru ce râzi? pentru ce râzi?", şi eu am continuat să râd până când m'am deşteptat. Psihanaliza arată că visul este mai puţin amuzant decât se pare. Persoana cunoscută care intră este, în gândurile latente ale visului, imaginea morţii, a „marei necunoscute", evocată de autorul visului în zilele anterioare. Autorul visului fiind atins de arterioscleroză avea toate motivele să se gândească serios la moarte. Râsul convulsiv înlocueşte plânsetele şi suspinele legate de ideia morţii. Lampa pe care încearcă s'o aprindă, e lumina vieţii. Visul a transformat ideia tristă a morţii într'o scenă comică şi a schimbat plânsul în râs. (*La science des rêves.* pp. 422—423.). In cazul precedent inver-

siunea afectivă este aşa de completă şi de bine reuşită că nu mai este nevoe de nicio consideraţie lămuritoare.

12. Sub influenţa pe care cenzura o exercită asupra vieţii sufleteşti, o parte din aceasta este constrânsă să ia calea unei elaborări complicate şi pline de compromisuri. In cursul elaborării elementele latente se condensează, se deplasează, se intervertesc şi adoptă înfăţişări simbolice pentruca să se strecoare neobservate de cenzura neadormită. Aceştia sunt factorii principali care transformă visurile în fenomene enigmatice şi ininteligibile. Ei complică în loc să simplifice visul; ei sunt cauzele care îngreunează interpretarea. O mare parte din visuri sunt supuse, în mod natural, unei noui prefaceri, unei elaborări secundare, produsă de o activitate ce îşi are originea într'o funcţiune psihică nouă. Aceasta are un rol pozitiv în deosebire de cenzură care are un rol negativ. Ea e un fel de prelungire a stării de veghe, menită să pună ordine în elementele visului şi să-l prezinte sub forma unei scene coherente şi inteligibile. „Există în adevăr o elaborare secundară a visurilor care se însărcinează să transforme într'un tot aproape coherent datele imediate ale visului, însă rânduind elementele adesea într'o ordine de neînţeles şi completându-le acolo unde crede necesar". (*Introd.* pag. 200). Elaborarea secundară e menită să construiască o faţadă visului. Câteodată această operaţie îi este economisită prin aceia că printre elementele visului există unele care se pot întrebuinţa sub forma lor naturală. Un asemenea element este reveria inconştientă, analoagă şi corespunzătoare reveriei din starea de veghe. Exact ca şi visul, reveria serveşte la satisfacerea unei dorinţe. Satisfacerea este tot iluzorie, adică, dorinţei nesatisfăcute direct spiritul îi ţese o lume de iluzii şi i le prezintă ca satisfacere. Adeseori în timpul reveriei spiritul se cufundă în trecut, se întoarce in epoca copilăriei, şi se complace în a desface şi reface, după o structură ideală, amintirile şi evenimentele trăite într'o epocă îndepărtată. Una din tendinţele reveriei este aceia de a culege iluziile şi de a le coordona într'un tot coherent şi inteligibil. Elaborarea secundară lucrează tot aşa de liber în modificarea visului cum lucrează fantezia la modificarea reveriei în starea de veghe. Ceva mai mult, acolo unde descopere reverii în regiunea inconştientă, căci reveriile inconştiente sunt mai nu-

meroase şi mai variate decât reveriile conştiente, le scoate la suprafaţă şi le adaugă visului, pentruca să-i dea o formă coherentă. In consecinţă se poate spune că elaborarea secundară este un fel de încorporare a reveriilor inconştiente în corpul visurilor.

Cu toate acestea, elaborarea secundară nu este un fel de a doua instanţă psihică prin care trece visul. Condensarea, deplasarea, simbolizarea şi elaborarea secundară se amestecă şi colaborează împreună la elaborarea propriu zisă a visului. Intre elaborarea primară şi elaborarea secundară mai rămâne, fără îndoială, o diferenţă apreciabilă. Diferenţa consistă în aceia că în timp ce elaborarea primară este inconştientă, elaborarea secundară consistă în intervenţia gândirii conştiente în scopul de a întroduce ordine în masa haotică şi dezordonată a elementelor originare.

13. Naşterea şi organizarea conştiinţii este, după doctrina freudiană, un fel de soluţionare prin compromis a conflictului dintre eul individual şi viaţa colectivă. Viaţa socială, al cărei organ principal este conştiinţa, cu bogăţia sa de elemente intelectuale şi afective, se formează în dauna şi prin comprimarea vieţii naturale. Eul primitiv este constrâns să renunţe la satisfacerea tendinţelor sale naturale pentru ca să îngădue formarea unei atmosfere care urmăreşte tocmai desrădăcinarea acestor tendinţe. Conştiinţa, organul acestei formaţiuni, este însărcinată să selecţioneze ideile, să distribue acţiunile şi să socializeze afectele. O parte considerabilă din energia psihică nu poate să obţină adeziunea conştiinţii şi, în consecinţă, este reprimată, trimisă inapoi în rezervorul vital de unde a isvorât. Energia vitală refulată are o soartă dramatică. Ea trebue să se realizeze în afară de domeniul conştiinţii pentruca să asigure funcţionarea normală a acesteia. Realizarea sa sub formă de vis este iluzorie, însă este suficientă. Totuşi visul nu este o manifestare patologică, dinpotrivă, el face parte din psihologia omului normal. Rolul său este să asigure nu să deranjeze somnul. Cu ajutorul visului, conflictul dintre conştient şi inconştient e lichidat pe cale paşnică. Insă sunt cazuri când visul se realizează cu o aşa de mare violenţă că provoacă deşteptarea conştiinţii. Când visul este aşa de puternic încât turbură somnul, depăşeşte limitele normalului. Se poate spune că a deviat dela misiunea sa. Visul care deviază

dela misiunea sa, se numeşte coşmar. Teoria coşmarului a furnizat argumente psihologilor care nu vor să recunoască misiunea visului de a asigura somnul liniştit.

Coşmarul este un vis greu, însoţit de stări afective neplăcute, de frică intensă, care produce în organism un spasm aşa de puternic încât omul se deşteaptă îngrozit. Freud pe când era copil a avut acest coşmar: vedeam pe mama, spune el, adormită, cu o figură liniştită, cum era dusă în camera sa şi pusă pe pat de două sau trei persoane cu ciocuri ca păsările. M'am deşteptat îngrozit, plângeam şi ţipam. Coşmarul a luat naştere din evenimente indiferente şi fără importanţă. Persoanele cu ciocuri bizare sunt luate dintr'o carte unde Freud văzuse mai înainte asemenea figuri. Aceste imagini au revenit în minte fiind legate de amintirea relativă la băiatul portarului, rău crescut, care odată îi dăduse lui Freud explicaţii asupra raporturilor sexuale. Infăţişarea mamei în vis este aceia a bunicului pe care el îl văzuse câteva zile înaintea morţii. Semnificaţia elaborării secundare, unde este cuprins şi bazo-relieful funerar, reprezintă moartea mamei sale. „M'am deşteptat, continuă el, în această stare de groază şi m'am liniştit numai după ce am deşteptat părinţii. Imi amintesc că m'am calmat subit când am constatat că mama trăeşte, ca şi când aş fi avut nevoe de asigurarea că n'a murit." (*La science des rêves.* pag. 573.). Conţinutul intelectual al visului este inofensiv, persoanele cu ciocuri ca pasările sunt simple imagini culese dintr'o carte. Frica, dublura afectivă a visului, este elementul real; ea formează fondul coşmarului şi, având alte isvoare, i s'a adăugat ocazional.

Cineva povesteşte acest coşmar scurt şi penibil: „sunt urmărit de un individ cu o secure, vreau să fug, însă mă simt paralizat şi nu pot să mă mişc". Aceste coşmaruri sunt foarte frecvente. Autorul coşmarului fiind supus la psihanaliză face imediat legătură între coşmar şi o povestire a unchiului său care relata cum într'o noapte a fost atacat de un individ. Ideia de secure a fost împrumutată dela o intâmplare când tăind lemne s'a rănit cu securea. Brusc aminteşte de atitudinea lui faţă de un frate mai mare, care îl bătea când era mai mic şi face legătura între brutalitatea fratelui şi o scenă petrecută între părinţii săi al cărei sgomot îl auzea, însă din cauza întunerecului

nu putea să înțeleagă ce se petrece. Legătura dintre brutalitatea și scena la care asistase, l-a condus la o concepție sadică.

E de remarcat în deosebi faptul că în coșmar sentimentul de frică, element constitutiv ca atare, se asociază anormal la conținutul reprezentativ al visului. Coșmarul se caracterizează prin sentimentul de frică, de groază, de situație penibilă și absurdă. El este, fără îndoială, satisfacerea unei dorințe refulate, căci provoacă deslănțuirea unui complex de procese psihice. Natural ar fi ca satisfacerea unei dorințe reprimate să producă o stare de ușurare, de plăcere. In coșmar sentimentul de groază nu exprimă reflexul emotiv al conținutului oniric, ci exprimă reflexul deranjărilor psihice și fiziologice. Starea de groază creată de coșmar este o simptomă care disimulează o stare nevrotică. Pentru acest motiv coșmarul face deci parte din nevroze. Sentimentul de frică pune problema acestuia ca manifestare nevrotică independent de problema visului. Psihanaliza nevrozelor ne va ajuta să înțelegem mai bine originea și diversele forme pe care sentimentul de frică le îmbracă în viața sufletească.

Mihai Uță



Justificarea răsboiului în opera Sfântului Augustin

Inainte de Sfântul Augustin (354—430), părerile cu privire la răsboi erau împărțite:

a) Unii susțineau că răsboiul este incompatibil cu morala creștină; mai precis, că serviciul militar este incompatibil cu datoriile creștinului. Printre susținătorii acestei păreri se număra: Tatien, Tertulian, Origena, Lactance, Jerôme, Martin de Tours. Lactance, în special, spune: „nu-i îngăduit celui drept să poarte armele; miliția sa este justiția... nici cea mai mică excepție nu trebue făcută dela perceptul divin: e o faptă criminală ori decâte ori ucizi un om" [1]. In susținerea acestei concepții, Lactance și ceilalți autori se mai sprijineau și pe următoarele cuvinte ale lui Cristos: „Și eu vă spun să nu opuneți deloc rezistență față de cel ce vă tratează rău; ci, din contră, dacă cineva vă lovește pe obrazul drept, dați-i-l și pe cel stâng".

b) Alții, dimpotrivă, susțin că, în anumite cazuri, răsboiul și morala creștină se împacă și deci sunt compatibile. Intre aceștia cităm pe: Clement de Alexandria, Sfântul Atanasie, Sfântul Ambrozie, majoritatea autorilor de scrieri creștine și a episcopilor din sec. II și III după Christos. Astfel Sfântul Atanasie spunea: „Nu-i îngăduit să omori, totuși la răsboi suprimarea dușmanilor este legitimă și demnă de laudă" [2]. Aceeași idee, mai clar formulată, se găsește la Sfântul Ambrozie, pentru care răsboiul just are de scop să apere patria contra barbarilor.

Sfântul Augustin este acela care a căutat să împace aceste

1) Citat de abatele *A. Tauquerey, L'Eglise et le droit de la guerre*, Paris, Bloud et Gay, 1920, p. 212.

2) Id: ibid. p. 214.

două păreri aproape opuse, formulând teoria răsboiului just, legitim. El a încercat să concilieze răsboiul — ca fapt social — cu preceptele religiunii creştine, căutând, prin aceasta, să dovedească moralitatea răsboiului, făcut în scopuri drepte şi în condiţiuni umanitare. Doctrina sa, bazată pe justiţie şi caritate, a fost pusă la punct de Saint Thomas, complectată de François de Victoria şi Suarez şi aplicată de papi şi episcopi.

Sfântul Augustin nu are o carte specială asupra răsboiului. „El a discutat însă această problemă de mai multe ori, într'o serie de lucrări foarte diferite: tratate, comentarii, cărţi de polemică, etc., eşalonate într'o perioadă de vreo 30 ani, dela începutul episcopatului său şi până la moarte" [1]). Cu toate acestea, ideile esenţiale asupra răsboiului se găsesc răspândite în lucrările *Contra Faustum* şi *De civitate Dei.*

Punctul de plecare al doctrinei răsboiului just la Sfântul Augustin este concepţia sa filosofică, după care lumea este creată de Dumnezeu. Caracterul esenţial al acestei creaţiuni divine este ordinea naturală, este pacea, care trebue să domnească printre oameni şi popoare. Voinţa lui Dumnezeu, in creaţia lumii, a fost o voinţă de pace, de ordine şi de justiţie.

Dela această concepţie teologică asupra lumii, Sfântul Augustin trece la teoria răsboiului just, legitim şi moral. Răsboiul este, după el, nu numai o necesitate, dar chiar o datorie din partea celor drepţi, pentru a apăra, împotriva celor răi, ordinea, pacea şi justiţia, stabilite de Dumnezeu. Răsboiul, dar, este justificat, este moral, când este ordonat de Dumnezeu sau când este întreprins de o autoritate legitimă, în vederea apărării sau restabilirii ordinei, a păcii. Dreptul de a declara răsboiul, în acest din urmă caz, il are principele, reprezentantul sau ministrul lui Dumnezeu, în „cetatea terestră".

Aşa dar ideile de justiţie, de păstrare sau de restabilirea ordinei dumnezeeşti, de repararea unei pagube, de pedeapsă a celor răi, de îndreptarea moravurilor, justifică răsboiul, făcut fie din ordinul lui Dumnezeu, fie din ordinul unei autorităţi legitime. Sub acest aspect şi în aceste condiţiuni, răsboiul este just şi moral şi deci compatibil cu religiunea creştină.

---

1) *P. Monceau, L'Eglise et le droit de guerre,* p. 42. Paris, Bloud et Gay, 1920.

In spiritul acestei concepţii, Sfântul Augustin caută să precizeze care sunt datoriile creştinului ca soldat.

Supunerea, ascultarea. Cea dintâi datorie, cea dintâi virtute a soldatului creştin este, înainte de toate, să asculte de şefii săi: „ordinea naturală, în interesul păcii între muritori, cere ca hotărârea, dreptul de a întreprinde răsboiul, să aparţină principelui, pe când soldaţii au obligaţia să execute ordinele, care le sunt date în interesul păcii şi al salvării tuturor"[1]). Sfântul Augustin dă ca exemplu răsboaele lui Moise, făcute în spirit de supunere faţă de ordinele lui Dumnezeu, [2]) răsboae care, prin aceasta, au fost perfect legitime. Inferiorul, prin urmare, trebue, în totdeauna să se supună superiorului, fie că acesta este Dumnezeu, fie că este o autoritate legitimă pământească.

Insă strâns legată de supunere, ca virtute a soldatului, se pune şi o altă problemă: soldatul, executantul, ascultând de ordinele şefilor săi, poate el să omoare sau nu? Cum se împacă preceptul creştin: „să nu omori" cu necesitatea de a omorî la răsboi? La aceasta, Sfântul Augustin răspunde, că autoritatea divină, chiar, a stabilit câteva excepţiuni [3]) la această regulă; **printre aceste excepţiuni intră şi soldatul, aşa că el nu este culpabil dacă omoară, ascultând de ordinele superiorilor săi; nici o lege civilă nu poate să-l acuze; mai mult, ar fi considerat ca** rebel şi trădător dacă n'ar face-o. Când însă omoară fără ordin, neinvestit de o autoritate superioară, el este răspunzător de sângele pe care l-a vărsat[4]). Este deci, pedepsit pentru acelaş

1) *Oeuvres d'Augustin, Contra Faustum.*

2) „Să nu ne mirăm de răsboaele făcute de Moise, şi să nu avem oroare de ele, deoarece prin aceasta el nu a făcut decât să se execute ordinele chiar ale lui Dumnezeu, el nu a cedat vanităţii, ci supunerii. Cât despre Dumnezeu, dând aceste ordine, el nu s'a arătat crud; ci a tratat şi înfricoşat pe oameni după cum meritau". *Contra Faustum.*

3) „Cu toate acestea chiar această autoritate divină a stabilit câteva excepţiuni la această lege, care nu îngădue omorul, şi anume atunci când Dumnezeu comandă, fie printr'o lege generală, fie printr'un ordin temporar şi particular. In adevăr, nu-i criminal acel care deţine puterea dela unul care ordonă; el este asemenea săbiei care serveşte de instrument în mâinile celui care se serveşte de ea". *De civitate Dei.*

4) „Cred, spune Sf. Augustin, că un om care nu-i investit de nici o putere publică, nu are în nici un caz dreptul să omoare pe un altul, oricât de nedrept şi rău ar fi". *Contra Faustum.*

fapt, dacă-l face fără ordin sau dacă, având ordin, nu-l face.
Sfântul Augustin merge mai departe, afimând că „soldatul trebue să omoare, dacă primeşte ordin, fără teamă de pedeapsă chiar într'un răsboi în care justiţia este îndoelnică. In acest caz, şeful poate fi vinovat, dar soldatul nu, deoarece rolul său este să asculte".

Caritatea. Alături de ideile de justiţie şi supunere, se mai găseşte la Sfântul Augustin şi ideia de caritate, de iubire de Dumnezeu şi de aproapele. Caritatea în timpul războiului, trebue să se manifeste prin intenţia de pace a beligeranţilor, în sensul că războiul să fie făcut pentru a restabili pacea, [1]) ordinea şi pentru a impune celor răi binefacerile păcii şi liniştei. Această intenţie de pace trebue să existe chiar şi în conştiinţa acelor cari caută să-şi exercite virtuţile lor răsboinice [2]). Din cele de mai sus, rezultă că scopul urmărit prin răsboi trebue să fie întotdeauna pacea [3]).

Acest factor intenţional, de conştiinţă pacifică, este un element foarte însemnat în concepţia răsboiului la Sf. Augustin, deoarece, după el, în special, se poate judeca dacă un răsboi trebue să fie considerat îndreptăţit sau nu. Luând de bază intenţia, scopul, Sfântul Augustin condamnă, ca fiind injuste, toate răsboaele de cucerire, de dominaţie, de ură sau de răsbunare.

Influenţa concepţiei Sfântului Augustin a fost destul de puternică, în special asupra teologilor bisericii catolice ; ne mărginim a cita numai trei dintre cei mai însemnaţi : Saint Tomas, François de Victoria şi Suarez.

Saint Tomas reia noţiunea de răsboi just, formulată de Sfântul Augustin şi pune trei condiţiuni pentru ca un răsboi să

1) „Pentru a se bucura de aceste bunuri inferioare, „cetatea terestra" doreşte o anumită pace pământească, făcând chiar război cu intenţia de a o obţine". *De civitate Dei.*

2) „Cu intenţia de pace sunt făcute răsboaele, chiar de către acei cari caută ocazia să-şi exercite virtutea lor răsboinică. De aici rezultă că pacea este scopul urmărit şi dorit în răsboi". *De civitate Dei.*

3) „Creştinul trebue să aibă voinţa de a menţine pacea şi să nu se hotărască pentru răsboi decât din necesitate. El trebue să roage pe Dumnezeu spre a-l feri de această necesitate şi a-l păstra (susţine) în pace". Citat de *P. Monceau, L'Eglise et le droit de guerre*, p. 68.

fie considerat just: o cauză justă, să fie declarat de o autoritate publică, intenţiunea beligeranţilor să fie dreaptă.

Regăsim, deasemenea, la acest autor şi noţiunele de „supunere"[1]) şi de „caritate".

François de Victoria insistă asupra ideilor de caritate şi justiţie vindicativă[2]).

După Suarez, răsboiul este o procedură juridică,[3]) la baza căreia trebue să stea caritatea şi umanitatea. In adevăr, în opera lui Suarez se observă un larg curent de umanitate. In răsboi, spune el, trebue ca beligeranţii să ţină seamă nu numai de justiţie, ci şi de caritate. S'a spus cu drept cuvânt că scrierile acestui autor sunt iluminate de caritatea creştină.

* * *

In rezumat, ideile de bază în concepţia răsboiului just la Sfântul Augustin sunt: justiţia, caritatea (intenţiunea pacifică) şi supunerea. Justiţia constitue fundamentul theologico-filosofice al răsboiului; supunerea-ascultarea şi caritatea, datoriile creştinului ca soldat şi cetăţean. Justiţia şi caritatea merg şi trebue să meargă împreună; ele se complectează reciproc.

Marele merit al Sfântului Augustin stă în aceea că a pus criteriul justiţiei în conştiinţa morală a celor ce fac răsboiul. Noţiunea de just, după el, nu este utilitatea pură pentru individ sau societate, ci ceeace este conform cu conştiinţa morală a omului. Arbitrul justiţiei nu este utilul, forţa, ci conştiinţa morală şi juridică. Ca atare el condamnă toate acele răsboae care au avut

---

1) „In principiu, orice individ chemat să lupte de către autoritatea legitimă poate şi trebue să lupte, când răsboiul este just: cetăţenii sunt datori să asculte în toate chestiunile licite". Citat de *E. Chenon, L'Eglise et le droit de la guerre*, p. 93.

2) „......răsboiul ofensiv este şi nu poate să fie decât un act de justiţie vindicativă. Dreptul de a omori la răsboi decurge din acelaş principiu, pe baza căruia se condamnă la moarte cetăţenii în interiorul unui stat: necesitatea pentru păstrarea ordinei şi păcii în societate, de a pedepsi pe răufăcătorii dinăuntru sau din afară; este dreptul pe care-l are deţinătorul autorităţii de a se sluji de sabie, în calitatea de ministru al lui Dumnezeu, executor al răsbunării faţă de acel care a făptuit răul". Citat de *Alfred Vanderpol, L'Eglise et le droit de guerre*, p. 111.

3) „Suarez incearcă să dea răsboiului aspectul unui fel de procedură. In lipsa unui tribunal superior celor două state în desacord, el crede că acel dintre ei care are dreptul de partea lui acţionează, faţă de adversarul său ca un fel de judecător". *Louis Rolland, L'Eglise et le droit de guerre*, p. 140.

de scop utilitatea: în trecut cuceririle romane, în prezent şi viitor, răsboaele de ambiţie, dominaţie şi cucerire.

Este drept însă că la Sfântul Augustin noţiunile de justiţie, şi de răsboiu just, sunt de esenţă divină. Desbrăcată însă de acest caracter mistic, religios, şi pătrunsă de spiritul de caritate, ideia de justiţie capătă un fundament uman, de foarte mare importanţă pentru drept şi pentru relaţiunile internaţionale, din timpurile noastre. Dealtfel, ideia de justiţie concepută în spirit augustinian, a dominat atât morala scolasticilor cât şi dreptul internaţional în cursul evului mediu. Şi trebue să recunoaştem că, pentru acel timp, această idee de justiţie creştină, formulată teoretic dar mai ales aplicată, a constituit un mare progres pentru omenire, deoarece cu ea se trece dela dreptul forţei brutale, dela justiţia utilitară şi egoistă, la noţiunea de justiţia umanitară, mult mai largă şi echitabilă.

Astăzi aceeaşi idee de justiţie a Sfântului Augustin, însă obiectivată, umanizată, „se găseşte realizată practic în instituţiuni ca: Societatea Naţiunilor şi Curtea Permanentă de Justiţie Internaţională" dela Haga, destinate să înlocuiască procedura juridică a răsboiului.

Aceste instituţiuni sunt menite să dea o bază obiectivă justiţiei şi moralei internaţionale, pentru a asigura pacea şi înlătura răsboiul.

Maior P. Jugănaru

Vico şi Heliade

Preocuparea de căpetenie a lui Heliade a fost, de bună seamă, aceea ce tindea la formarea unei limbi literare romîne. Discuţiile durau de vreme îndelungată şi toată lumea simţea trebuinţa unei limbi unitare şi bogate, capabilă să exprime totul, în ştiinţe şi arte, pentru toţi Romînii. Operaţia era foarte dificilă, deoarece starea în care se găsea, în momentul acela, limba romînă necesita o muncă stăruitoare şi desfăşurată după un plan unic, ceea ce tendinţe divergente şi ambiţiuni oarbe împiedicau să se realizeze.

Aşa cum se prezenta atunci, lipsită de tratate de gramatică, de dicţionare, lipsită mai cu seamă de scriitori de mare valoare, limba romînă nu se ridicase la înălţimea unei adevărate limbi, ea era numai o *glosă* împărţită în mai multe *dialecte*. Distincţiunea aceasta, pe care Heliade o formula cu precizie în 1843, [1]) pe care o relua în 1846 [2]) şi în 1848 [3]), este unul din elementele pe care el îşi întemeiază studiul din 1868, *Geniul limbilor în genere şi al celei romîne în parte*, [4]) în care scriitorul romîn expune o teorie generală a limbajului. Inainte de a expune ideile sale asupra limbii romîne, socotim util să arătăm ce credea el despre limbă în general.

Cît timp nu ajunsese la formarea limbajului proferetic, omul fusese obligat să exprime ideile sale prin gesturi. Spre a avea o idee despre felul acesta de comunicare, trebue să ne gîndim la arta pantomimei sau la chipul cum comunică între dînşii surdo-

---

1) *Răspuns la scrisoarea d-lui N. M.*, *Curierul rom.* 1843, no. 6.

2) *Citeva chestiuni*, *Curierul rom.* 1846, no. 4.

3) *Critica*, *Curierul rom.* 1847, no. 19; pasajul este reprodus şi în *Critica* Bucureşti, 1860, p. 213.

4] *Curs întreg de poesie generală*, Bucureşti, 1868, vol. I. p. V.—LIV.

muţii. Limbajul gestual a fost întovărăşit, la început mai puţin, apoi din ce în ce mai mult, de cel vocal. [1])

Vocalele au fost cele dintîi sunete. Ele exprimau, într'un chip confuz, stări sufleteşti. Dar imperfecţiunea acestui sistem, care se reducea la cîteva interjecţii, interzicea expresiunea ideilor determinate. Din această cauză omul a fost obligat să imite mai de aproape obiectele de care spiritul său era preocupat. Şi Heliade restrînge această imitaţie: s'a imitat numai sunetul emis de un obiect sau o fiinţă ce se găsea într'o situaţie determinată. In felul acesta, la baza limbajului proferetic se găseşte un grup bogat de cuvinte imitative, din care limbile s'au îmbogăţit, ca din nişte rădăcini, prin derivare. [2])

Operînd cu sunetul, limbajul este într'o strînsă relaţie cu muzica. Ca şi limbajul, muzica s'a desvoltat puţin cîte puţin. In primele timpuri vocea era aspră, stridentă, disonantă, era un amestec de sunete neconturate suficient, ,,ca în anarhia unui haos fără regule, fără ordine, fără legi". Spre a ajunge la perfecţiune, era nevoe de o activitate desfăşurată după toate legile armoniei şi de contribuţia statornică a scriitorilor de geniu. Şi totul s'a îndeplinit sub conducerea unui înger tutelar pe care Heliade — ,,noi modernii" — îl numeşte geniul limbii şi a cărui definiţie îi dă prilejul unor divagări nesfîrşite. [3])

Cele dintîi sunete au fost produse de elementele naturii: suflarea vîntului, undele mărilor, frunzele arborilor. Urmară după aceea animalele, dintre care cel mai perfect, omul, a fost dotat cu cel mai desăvîrşit organ de emisiune de sunete. In afară de capacitatea sa de a înscrie sunete pe trepte diferite de înălţime, el poate încă să exprime, cu ajutorul sunetelor, idei determinate, în timp ce toate celelalte nu exprimă decît „idei vagi".

După modelele puse la dispoziţia lor de elementele naturii, oamenii inventară instrumente muzicale: unele cu coardă, producînd sunete prin vibraţie, altele de vînt, producînd sunete prin suflare. Ele au fost perfecţionate treptat, dar perfecţiunea vocii omeneşti nu vor atinge-o niciodată [4]).

1] *Ibid.*, p. V.
2] *Ibid.*, p. VI.
3] *Ibid.*, I. p. VII—VIII.
4] *Ibid.*, p. IX—X.

Emiterea unui sunet anumit presupune o anumită dispoziţie a organelor vocale. Sub influenţa unor agenţi externi însă, această ordine este înfrîntă şi puritatea sunetelor este, în felul acesta, alterată. „Organul omului, ca toate organele şi încă şi mai mult, pate şi se alteră mult expus la căldură excesivă sau frig. In climele dulci şi temperate, omul e în voe bună, la frig mare, organele îi sufer, şi nu pronunţă cum voeşte, ci cum poate ; la miază-zi predomină voia, la miază-noapte nevoia". [1])

Pentrucă mai mult decît toate celelalte cauze : boli, apă rea, [2]) ignoranţă sau barbari, [3]) clima este agentul care determină cele mai adînci transformări în viaţa unui popor. Incă din 1829 Heliade ne făcea să ştim că înflorirea la care ajunsese, pe vremuri, literatura arabă în Spania este datorită climei favorabile,[4]) după ce, cu un an înainte, urmărise epopeea lui thita : apărut în braţele căldurii şi ale moliciunii Asiei şi Africei, unde oamenii vorbesc mai mult din gît şi din vîrful limbii „lăţite de căldură", el trecuse mai tîrziu în Grecia [5]). Este cu neputinţă ca un popor, care-şi schimbă ţinutul de locuit, să nu-şi schimbe în acelaşi timp şi firea, mărturiseşte el şi în 1832. [6]) Şi Heliade îşi sprijine afirmaţia pe un caz interesant de transformare semantică : în India, cuvîntul *mogol* însemna altădată *alb.* El a fost aplicat străinilor de culoare albă, care stăpîneau ţara. După cîtva timp însă, rasa acestora a devenit de asemenea neagră ; ei au continuat totuşi să fie numiţi *mogol*, cuvîntul încetînd de a avea sensul de *stăpînul alb* şi luînd accepţiunea generală de *stăpîn.* Heliade vede în aceasta o mărturie strălucită de transformarea adîncă provocată de influenţa climei. Limba franceză, ni se spune în 1848, este o limbă logică. Raportată la ea, cea italiană prezintă urme de decadenţă : este o expresie clasică francezul *il est*, este o expresie de jargon italianul *egli è*; este clasic *omnipotence*, este jargon *ognipotenza.* Şi dacă în această limbă ordonată, raţională, literatura n'a luat o mare desvoltare,

1] *Ibid.*, p. XII.
2] *Ibid.*, p. XVIII.
3] *Ibid.*, p. XXII.
4] *Literatura arăbească, Curierul rom.* 1829, no. 53.
5] *Gramatica romînească*, Sibiu, 1828, p. XII.
6] *Pentru elocvenţă în antichitate, Curierul rom.* 1832, no. 72.

dacă n'au apărut genii de talia lui Dante, Ariosto, Petrarca, Tasso, Alfieri, totul se explică prin condițiunile climaterice speciale în care s'a aflat poporul francez. [1])

Evoluția unui sunet se aseamănă cu evoluția unei limbi. Atîta timp cît popoarele sînt lipsite de cultură, limba este imaginea inocenței și ignoranței lor. Ea este naturală și pură, ca toate lucrurile în stare de copilărie. Aceasta este glosa. [2]) Vorbită pe o mare întindere de pămînt, influența climatului asupra organelor vorbirii începe să se simtă în foarte scurt timp: ele vor fi contractate la Nord din cauza frigului, vor fi dilatate la Sud din cauza căldurii; și concluzia va fi că în fiecare ținut sunetele vor ajunge la nuanțe diferite: „Vocala *a* dela căldură, unde gura se poate deschide de ajuns, trecînd mai la răcoare, unde gura se mai restrînge, devine *e (ai)* și mai la frig devine *y* sau *i* lung". Același lucru cu celelalte vocale. Și vocalele nu sînt singurele care să fie alterate: „La climele iar friguroase, amorțind buzele, și neputînd a se apropia cu facilitate, consoana *p* se preface *f* ca la *pater fater*, consoanele labiali se schimbă între sine, după frig și căldură". [3]) In felul acesta iau naștere dialectele, în felul acesta se diferențiază între ele limbile de aceeași origine. Un exemplu îl vede Heliade în situația Romanilor veniți în Dacia, care, „fiind nevoiți de frig a lepăda toga, și a se revesti cu sarica dacă, ca Francesii în Algeria cu burnusul arab, din causa căldurii, nu putură scăpa de destul guturai și începură a pronunța toate vocalele cînd pe nas, cînd pe gură închisă". Aceste modificări merg pînă la dispariția unor sunete, cum este cazul cu unele limbi septentrionale, în care vocalele sînt foarte rare. [4])

Desvoltarea unei limbi reproduce etapele de evoluție ale unui individ; după epoca primitivă, haotică, limba este supusă legislației, arta și știința o lucrează, căutînd să realizeze, în materialul pe care li-l pune la dispoziție, proporția și armonia. *Glosa* devine *limbă*.

Dar această stare de perfecțiune, de clasicism, nu poate să

1] *Critica, Curierul rom.*, 1848, no. 19.
2] *Curs întreg de poesie*, I, p. XIX.
3] *Ibid.*, p. XX.
4] *Ibid.*, p. XXVI.

dureze vreme îndelungată. [1]) Dacă, transplantată în alte regiuni, limba este supusă alteraţiunilor provocate de climă, ea nu este scutită de orice transformare atunci cînd continuă să fie vorbită în acelaşi ţinut. In Italia bunăoară locul natal „apără elementul roman de atacele ce-i ar fi putut veni în clime mai reci ca a Galielor şi Daciei. Prosodia ii rămase întreagă, cum şi puritatea vocalelor" [2]). Dar ignoranţa celor ce o vorbeau a creat la început o serie de erori gramaticale; barbarii năvălitori au umplut-o apoi cu elemente parazite ce au desfigurat-o. In cazul special al limbii latine, din latina rustică s'a ajuns la latina barbară. [3])

Invaziile barbarilor aduc după ele sclavia în viaţa popoarelor, pierderea energiei în viaţa limbilor: „tonul major şi altier, devine minor şi plîngător. Servul nu mai poate ţine capul în sus; capul i se pleacă şi se înghesue între umeri ce se ridică ca la un ghebos, gesturile i se îmmulţesc cu cît perde vorbele. *Tu* devine *voi* sau *domnia ta*, apoi şi *voastră*, συ devine ἡ Εὐγενεία σου *tu* devine *lei*. Toate ale despotului se măresc şi se îmmulţesc; toate ale sclavului se micşorează şi scad. Domnul este Excelenţă, Eminenţă, Majestate, Altissim, Eminentissim, Serenissim (oricît va fi de tempestos şi crunt). Cît pentru dînsul, nimic nu e mai biet şi mai tupilat de cît dînsul; ale lui, după ce se împuţinează, devin mai mitutele ca să nu bată la ochii tiranului; îl auzi cum singur se ticăeşte: „ia aci şi eu cu căscioara mea, cu mueruşca mea; voi şi eu să intru într'o slujbuliţă, într'o piinişoară, să am şi eu o mescioară şi un păhăruţ cu vinişor". [4]) In această stare de decrepitudine limba poartă numele de jargon. [5])

Contrar celor ce se petrec cu individul, a cărui bătrîneţe este urmată în mod inevitabil de moarte, o limbă ajunsă în stare de jargon poate să aibă o nouă ascensiune. Ea urmează în cazul aceasta calea urmată de fiinţele colective. Omul moare, dar omenirea se succede din generţie în generaţie; o naţiune poate degenera, şi acelaşi lucru se poate întîmpla şi cu o limbă; dar o naţiune cu limba decăzută poate avea o reînoire, o palinge-

1] *Ibid.*, p. XXIV.
2] *Ibid.*, p. XXXIX—XL.
3] *Ibid.*, p. XXXIX.
4] *Ibid.*, p. XXV.
5] *Ibid.*, p. XXIV; alături de: *jerg, patois* şi *giscănărie.*

nezie. [1]) Se realizează astfel o mişcare circulară, care face ca o limbă să se ridice din barbarie şi să apună în barbarie. [2]) Pentru că, spusese Heliade de vreme îndelungată, există două feluri de barbarii: „una primitivă, cînd un popol, o naţie nu a intrat încă pe calea civilisaţiunii, acea innoranţă naturală, simplă, inocentă, necoruptă, acea copilărie a naţiunilor; şi altă barbarie ce vine cînd o naţie din floarea sa începe a scădea în lene, în desfrînare, în viţiuri, şi în fine în decrepitudine, în sclavie; adică este o barbarie ce precede civilisaţiunii, şi alta ce-i urmează. Asta e diferenţa... între glosă şi jargon. Glosa reprezintă barbaria primitivă, jargonul pe cea de al doilea (sic), coruptă. Vorbirea anticilor Pelasgi era glosă, şi a Grecilor sclavi era jargon, gîscănărie." [3]). O limbă decăzută se poate însă regenera şi fenomenul acesta de renaştere capătă la Heliade o denumire ce ne desvălue izvoarele sale de inspiraţie: este *palingenezia.* Astfel limba grecească trecuse, după părerea scriitorului romîn, prin următoarele etape: „glosa pelasgă; dialectele în poeţi; limba atică; decăderea alexandrină; jargonul sclaviei şi iar limba regeneraţiunii" [4]).

„Am citit undeva, spune Heliade, [5]) mi se pare în Condillac, că sînt două feluri de barbarii". In felul acesta scriitorul romîn ne dă singur indicaţiuni asupra izvorului ideilor sale. Condillac, din care el tradusese pe vremuri [6]), care-i pusese la îndemînă fundamentul filozofic al *Gramaticii* sale, revine statornic cînd se discută probleme de teoria limbii. Aceste chestiuni erau tratate de filozoful francez în lucrarea sa *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, lucrare pe care Heliade a putut-o cunoaşte prin două opere ce se inspirau dintr'însa: *Leçons de rhétorique et de belles lettres* a profesorului englez Hugh Blair [7]) şi prin *Arta oratorică* a lui Varda-

1] *Ibid.*, p. XXVII—XXVIII.

2] *Ibid.*, p. XLI.

3] *Critica*, p. 213.

4] *Ibid.*, p. 214; v. şi *Curs de poesie*, I. p. XXVIII.

5] *Critica, Curierul rom.*, 1848, no. 19.

6] *Convorbiri lit.*, XII, p. 307.

7] Lucrarea acestuia apare, in englezeşte, în 1783: *Lectures on rhetoric and belles letters*, Dublin, Whitestone; 3 vol. in 8. Ea are în puţină vreme numeroase

lah. [1]. Iar felul în care scriitorul romîn ortografia numele filozofului francez, Condilliac, ne duce către Vardalah [2], sau către traducătorul grec al *Logicei*, Daniel Dimitrios. [3].

Pentru Condillac, limbajul și toate artele apar sub presiunea unui fond sufletesc ce se cere exprimat. Ele sînt prin urmare fenomene legate în mod necesar de progresul spiritului omenesc. Expresia este cauza apariției lor, expresia este explicarea menținerii lor, expresia este criteriul lor de valorificare.

Prima formă a limbajului este limbajul gestual sau, cu terminul întrebuințat de Condillac, *limbajul de acțiune*: omul reproduce mișcările corpurilor din natură spre a sugera ideea acestor corpuri. Un exemplu de limbaj gestual îl vede Condillac în felul cum comunicau între dînșii surzii și muții, al doilea exemplu în arta pampomimei. [4].

Deprins din epoca limbajului gestual să picteze obiectele prin imagini sensibile, omul încearcă mai tîrziu să reproducă aceste imagini în cuvinte. In ordinea creațiuni lor, se înscriu în primul rînd sunetele nearticulate, interjecțiile; după aceea, cuvintele care imită obiectele sonore; analogia intervine în cele din urmă și îmbogățește lexicul cu cuvinte noi [5].

Pictură a elementelor lumii concrete, limbajul proferetic primitiv este un limbaj colorat, având o priză puternică asupra

---

traduceri, dintre care notăm traducerea italiană publicată la Geneva în 1811 [ediția a III-a în 1813] și pe cele franceze datorite lui Cantwell [1797], lui Prévost [1808] și lui Quénot [1821]. In studiul nostru vom utiliza pe cea din urmă: *Leçons de rhétorique et de belles — lettres, traduites de l'anglais de H. Blair par J. P. Quénot... suivies des opinions de Voltaire, Buffon, Marmontel, Laharpe, etc. sur les principale questions de littérature traitées par H. Blair*, Paris, Lefévre; 3 vol. in 8-o.

1]. Ῥητορικὴ τέχνη συνταχθεῖσα χάριν τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας ... Βιέννη, 1815, in 8-o.

2]. Ibid., p. κ', nota 1; v. insă și *Gramatica* lui Vardalah (Γραμματικὴ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης... Ὀδησσοῶ, 1829), p. ια', unde el are ortografia corectă.

3] In titlu chiar: Ἡ λογικὴ ἢ αἱ πρῶται ἀναπτύξεις τῆς τέχνης τοῦ στοχάζεσθαι... παρὰ τοῦ Κονδιλλιάκ..., Βιέννη, 1801.

4]. *Grammaire*, Paris 1789, p. 12-14, capitolul *Le langage d'action.*

5] Ibid., p. 22-23; *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris 1798, p. 275.

imaginației. Faptul acesta explică afirmația așa de curentă că primii oameni au fost niște poeți sublimi. [1]).

Timp îndelungat, limbajul gestual a existat alături de cel proferetic. Disocierea lor a fost lentă, pe măsură ce limbajul proferetic căpăta noi posibilități de expresie. Această disociere, care nu s'a realizat încă în întregime, este un fenomen paralel disocierii artelor. In primul rînd dansul: el este ultima expresie a limbajului gestual. Formula sa ritmică este determinată de accelerarea și vivacitatea mișcărilor. [2]). Transpuse în ordine fonetică, aceste două elemente dau naștere duratei și intensității, ce se găsesc la baza ritmului muzical și versului prozodic. Numai tîrziu, cînd limbajul proferetic cîștigă posibilități speciale, ritmul poetic se diferențiază de cel muzical, care rămîne legat în mod definitiv de durată [3]).

O parte din aceste idei trec în *Lecțiunile de retorică* ale lui Blair care, ca și Condillac, susține originea naturală a limbajului. Gestul și interjecția au precedat cuvîntul, susține scriitorul englez. Onomatopeea apare mai tîrziu: „Rien n'était plus naturel que de rappeler par le son de la voix la nature du son ou du bruit que rendait un objet extérieur, et de former un mot qui y eût quelques rapports. C'est ainsi que dans la plupart des langues nous trouvons une foule de mots qui évidemment ont été construits d'après ce principe. Une espèce d'oiseau s'appelle *coucou* d'après le son qu'il jette. Lorsqu'on dit d'un vent qu'il *souffle*, et d'un autre qu'il *rugit* ou *gronde*; d'un serpent qu'il *siffle*, d'une mouche qu'elle *bourdonne*; d'une espèce de bois qu'elle *craque*; d'une rivière qu'elle *coule*; de la grèle qu'elle *retentit*; l'analogie de ces mots avec la chose qu'ils expriment est bien facile à saisir". [4]).

Și ideea va trece mai departe la Vardalah, care va stabili aceleași etape în desvoltarea limbilor și care, în afară de numele *cucului*, de *suflarea* vîntului și de *șueratul* șerpilor, va menționa și *zăngănitul armelor*, ἡ κλαγγὴ τῶν ὅπλων [5]).

1]. *Essai...*, p. 347-349.

2] *Ibid.*, p. 271.

3]. *Ibid.*, p. 273, 275-277, 294-296, 350-351.

4]. Blair, *Leçons...*, I. p. 108.

5] Ῥητορική ... p. 31—35; pasajul corespunzător celui reprodus din Blair,

Heliade reproduce la rîndul său exemplele aduse de Blair, el reproduce deasemenea *zăngănitul armelor, clangoarea armelor*, după Vardalah şi îmbogăţeşte după aceea lista onomatopeelor cu materialul pe care i-l ofereau limba romînă şi imaginaţia lui de filolog. S'a pornit dela vocala izolată şi s'a ajuns în cele din urmă la cuvintele imitative: „Primele sonuri fură, ca şi la prunci, vocalele. Exclamaţiunile lor fură sau de mirare ca *a !*, sau de extase ca *e !*, sau de vocare ca *o !*, sau de chemare ca *u !*, sau de mişcare ca *i !*.... Din asemenea imitaţiuni ieşiră mai tîrziu vorbe ca *bubue, dudue, urue, tună, trăsneşte;* astfel fură numite *susurul* sau *murmura* apelor, *uetul* valurilor, *freamătul* frunzelor, *trosnetul* arburilor sau ramurelor.—Astfel se denumiră *cucul, gaiţa, corbul*, astfel *mugetul* taurului, *urletul* lupului, *miorlăitul* mîţelor.—Şi tot asemenea *tremurul* pămîntului, *flisvul* mării, *vîjiitul* cascadelor, *clangoarea* armelor". Aceste „vorbe imitative" sînt cu atît mai numeroase, cu cît limba este mai puţin depărtată de primitivism. [1])

B l a i r, C o n d i l l a c, V a r d a l a h, iată izvorul din care Heliade desprinde elementele cu care construeşte teoria sa despre originea naturală a limbajului. Primul punct de plecare însă se află aiurea, într'o lucrare pe care el o menţiona în catalogul Bibliotecii universale, dar despre care nu se poate afirma în mod categoric că ar fi cunoscut-o direct. Este celebra *Scienza nuova* a lui V i c o, pe care am amintit-o în altă parte şi din care Heliade derivă în acelaşi timp ideile sale despre originea şi desvoltarea limbajului şi teoria progresului social. Cînd el expune, în *Issachar*, mersul progresului în societăţile omeneşti, Heliade se refere la M i c h e l e t, din care citează un pasaj de structura cea mai autentic vichiană: „D. Michelet, vorbind despre mişcarea umanităţii, a zis: „Umanitatea se învîrteşte într'un cerc, care neîncetat se tot lărgeşte în spiraliu". Pornind

la p. 34-35: "Όταν ἤθελαν νὰ ὀνομάσουν πράγματα, ἔχοντα [σχέσιν μὲ τὸν ἦχον, κρότον, κίνησιν, εὔκολα εὕρισκον λέξεις διὰ νὰ τὰ παραστήνουν· ἔδιδον εἰς τὴν φωνὴν τὸν τόνον τοῦ ἤχου, ἢ κρότου, τὸν ὁποῖον ἐπροξένει τὸ πράγμα ἐκεῖνο, καὶ ἐκ τούτου ἔπλαττον τὸ ὄνομά του. Πολλὰ τοιαῦτα ὀνόματα εὑρίσκομεν εἰς ὅλας τὰς γλώσσας· καθὼς ὁ κοῦκος ὠνομάσθη ἀπὸ τὴν φωνήν του, καὶ ὁ συριγμὸς τῶν ὄφεων, καὶ ἀνέμων, καὶ ἡ κλαγγὴ τῶν ὅπλων".

1] *Curs de poesie...*, I, p. VI.

dela această formulă, scriitorul romîn ajunge la o afirmație puțin diferită, dar în fondul căreia persistă aceeași idee de mișcare progresivă: „Umanitatea, în calea sa, înaintează prin curbe ondulate: ascinde și descinde, astfel cum generația viitoare să ascindă mai mult, și cum mai multe generațiuni formînd un period, al doilea period să deviiă mai vast. Astfel dară rotirea în spiraliu este formată din atîtea curbe cîte și generațiuni și individe". Primul period a fost format de ascensiunea și coborîrea Egiptului; al doilea de istoria Greciei; al treilea de aceea a Romei [1]).

Prezentată sub aspectul acesta, teoria progresului lui Heliade reproducea pe aceea a lui Vico, așa cum această teorie era înfățișată de Michelet: noțiunile de *corsi* și *ricorsi*, cu care opera filozoful italian, nu excludeau, pentru emulul său francez, ideea de progres.

Fără să fie primul care să se intereseze de filozoful italian, Michelet este, fără îndoială, acela care a contribuit în cea mai largă măsură la difuzarea ideilor vichiene în Europa. Traducerile sale din 1827 [2]) și 1835 [3]) puseră opera lui Vico la îndemîna unui public foarte larg. In Romînia, ea ocupă un loc de onoare în *Planul* bibliotecii lui Negulici [4]) și în catalogul Bibliotecii universale a lui Heliade. [5])

Dar Michelet nu era singurul care să servească aceste idei Romînilor. S'a insistat asupra asemănării de concepție între Warburton și Vico, fără să se fi ajuns însă la stabilirea unei înrudiri directe [6]). Ceea ce interesează pentru moment

1] *Echilibru între antitesi sau spiritul și materia*, Bucureşti, 1859—1869, p. 277—278.

2] *Principes de philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova de J. B. Vico, et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur*, Paris, Renouard, 1827, in 8⁰.

3] *Oeuvres choisies de Vico, contenant ses mémoires, ecrits par lui—même, la Science Nouvelle, les opuscules, lettres, etc., précédés d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages....* Paris, Hachette, 1835, 2 vol. in 8⁰.

4] *Curierul rom.*, 1846, no. 99.

5] V. catalogul Bibliotecii universale, capitolul Filosofia istoriei, în Curier de ambe sexe, V.

6] W. Folkierscki. *Entre le classicisme et le romantisme, Etude sur l'esthetique et les estheticiens du dix-huistième siècle...* Paris, Champion, 1925, p. 126.

este să se ştie că, în urma lui Vico, Warburton expunea aceleaşi idei asupra originii şi desvoltării limbilor. Ideile acestea sînt răspîndite de enciclopedişti, care îşi sprijine teoria limbajului pe *Divina legaţie a lui Moise* de Warburton, [1]) ele sînt răspîndite de asemenea de Condillac [2]), filozoful care s'a bucurat de o circulaţie aşa de mare în Grecia şi Romînia, şi de Blair, care, în studiul său asupra limbilor, se sprijine pe tratatele lui Warburton şi Condillac. [3]) Blair mai întîi, Condillac după aceea, se găsesc la baza *Artei oratorice* a lui Vardalah. Şi toţi trei, Blair, Condillac, Vardalah, au avut o largă circulaţie în Romînia. In felul acesta Heliade, elev al lui Vardalah şi traducător al lui Condillac, putea deriva aceste idei nu numai din lecţiile şi tratatele profesorului său, ci şi din operele pe care se sprijinea acesta.

Dar ceea ce Heliade nu putea desprinde din lucrările influenţate de Warburton este ideea de „recours", [4]) curbele ondulate, cum spune scriitorul romîn în *Issachar*, palingenezia, cum spune el în *Geniul limbilor.* Ideea aceasta el o deriva din altă parte. In Franţa, înainte de Michelet, filozoful lionez Ballanche se îndreptase către Vico. El se proclamă elev al filozofului napolitan şi merge pînă acolo încît în una din lucrările sale, în poema *Orphée*, reproduce şi-o operă a lui Vico, *De Italorum antiquissina sapientia.* [5]) Şi ideea fundamentală a sistemului filozofic pe care Ballanche voia să-l construiască, palingenezia, nu este altceva decît succesiunea ciclurilor de civilizaţie umană, „corsi" şi „ricorsi", din concepţia lui Vico. Imprumutînd ideea dintr'o parte, Ballanche îi aplica un nume pe care-l imprumuta din altă parte. Pentru că şi în această denumire el este tot atît de puţin original. Noţiunea şi terminul de palingenezie el le găsea în naturalistul genevez Carles

1] R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopedie*, Lille, 1923, p. 332—333.

2] W. Folkierski, *loc. cit.*, p. 130—131.

3] H. Blair, *loc. cit.*, p. 42—43.

4] W. Folkierski, *loc. cit.*. p. 130.

5] Amand Rastoul in: Pierre Simon Ballanche, *La ville des expiations, publié avec une introduction et des notes par...*, Paris, Les belles-lettres, 1926, p. LXXVIII.

Bonnet, la care ele exprimau concepţia de metempsihoză în lumea animală 1). Ballanche face dintr'însele formula de desvoltare a vieţii sociale şi, prin scrierile pe care el le-a influenţat, terminul a devenit foarte popular.

Teoria progresului la saint-simenieni derivă în acelaşi timp din Condorcet şi din Vico[2]. Dar influenţa lui Vico pătrunde în opera unora dintre saint-simonieni prin mijlocirea lui Ballanche. Acesta este cazul lui Pierre Leroux, a cărui *De l'humanité* este, în întregul său, o vastă aplicare a ideei de palingenezie. Leroux distinge trei feluri de palingenezie: 1o cosmică; 2o socială; 3o pshologică. „Palingénésie, comme dit l'Evangile, palingénésie sous toutes ses formes, renaissance, renouvellement, nouvelle genèse, création nouvelle, voilà donc, si j'ose ainsi m'exprimer, le mot d'ordre qui parcourt le monde à l'époque de Jésus-Christ. Cette palingénésie on la voyait dans l'univers, on la voyait dans la société civile et politique, on la voyait dans l'homme; elle avait trois formes, une forme cosmique ou physique, une forme sociale ou politique, une forme psychique ou psychologique. Elle regardait l'individu, qui devait se renouveler, mourir et renaître, dans son être, dans sa nature la plus intime, dans sa connaissance, dans son amour, dans son activité. Elle regardait les hommes en général, ou la société, qui devait, également se renouveler, mourir et renaître, se transformer par conséquent dans son principe même de socialité. Enfin, elle regardait l'univers; car un miracle en dehors de l'homme, un miracle dans toute la nature, dans le soleil, dans les astres, dans les corps, devait accompagner ce grand miracle de la résurrection de la nature humaine et de la société humaine" [3].

1] Charles Bonnet, *La palingénésie philosophique ou Idées sur l'etat passé et sur l'etat futur de êtres vivants...*, Genève, Philibert et Chirol, 1770, 2 vol. in 8-o. — Asupra raporturilor dintre Ch. Bonnet şi Ballanche, v. A. Rastoul, *loc. cit.*, p. XLVIII şi R. Manduit, in: Ballanche, *Le vieillard et le jeune-homme. Nouvelle édition avec introduction et notes par...*, Paris, F. Alcan, 1929, p. 30-31.

2] C. Bouglé et E. Halévy, *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année, 1929, Nouvelle edition publiée avec introduction et notes par...*, Paris, M. Rivière, 1924, p. 31.

3) P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et*

Și în opera lui Pierre Leroux se vedea expusă această teorie pe sute de pagini, aplicată vieții în sensul său cel mai larg [1]. El nu înțelegea să facă o excepție nici pentru Christos; dimpotrivă: „à chacun de ces trois aspects sous lesquels la palingénésie peut être considerée, répond manifestement une caractérisation différente du Christ" [2]; sau: „la palingénésie sous le rapport cosmique, le Christ de cette palingénésie est un miracle plutôt qu'une essence..." [3] Și cum, în ultimă analiză, Christos nu era decît omul colectiv, poporul, ideea de reînviere a lui

---

l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme, Paris, Perrotin, 1840, t. II, p. 741. Leroux este menționat, în legătură cu activitatea lui Heliade, de G. Scraba, *Ioan Heliade Rădulescu. Inceputurile filozofiei și sociologiei romîne*, București, Socec, 1921, p. 131, 136, 146, 150, care raportează la filozoful francez teoria asimilației și doctrina trinitară din opera scriitorului romîn; cel care aprofundează însă ultimul punct al acestor relațiuni, este G. Oprescu, în *Eliade Rădulescu și Franța. Studiu de literatură comparată*, *Dacoromania*, III [1924] p. 69—72.

1] *De l'humanité...*, cartea VI, cap. VIII—IX, p. 684—973. Scraba, *loc. cit...*, p. 281, raportează, fără să invoce vreo piesă de sprijin, noțiunea de palingenezie din opera lui Heliade, la Proudhon, *Solution du problème social*, în care scriitorul romîn nu putea găsi nimic în această direcțiune. In schimb el făcuse cunoștință cu terminul încă de mai înainte: în *Curierul romînesc* din 1845 el traduce *La physiologie du poète* a scriitorului francez Sylvius, lucrare apărută la Paris în 1841. In această operă el găsea, la p. 42, următoarele versuri:

Nous venons travailler, ouvrier symbolique
A l'oeuvre social et palingénésique,

care devin, în traducerea lui Heliade *(Curierul rom.*, 1845, no. 52*)*:

Se știe fapta noastră, e faptă *simbolică*
E faptă socială și *palingenesică*

Și cuvîntul revenea la finalul lui Heliade, căruia nu-i mai corespundea nimic în opera franceză:

Și notele să facă harmonia mistică
Și *eleptiva-elepciune* și *palingenesică*.

El se întîlnește și în *Curier de ambe sexe*, IV, p. 172, ca subtitlu al unui articol în care se spunea că dibăcia lui Rodolfo, faimosul prestidigitator, mergea pînă la a învia păsările.

De aici și până la receptarea sensului larg, cu care cuvântul ne apare în *Descrierea Europei după tractatul din Paris*, 1856, p. 99, unde regenerarea Orientului este numită „palingenesia" Orientului, și în *Geniul limbilor*, nu se putea ajunge prin contactul cu scrieri ușurele ca *Fiziologia* lui Sylvius.

2] *De l'humanité...*, II, p. 873.

3] *Ibid.*

Crist-poporul, atît de scumpă lui Heliade, leagă pe scriitorul romîn în acelaşi timp de Leroux, Ballanche şi Vico.[1])

De bună seamă, noţiunea de palingenezie din studiul lui Heliade derivă din această lucrare a lui Leroux. Ballanche avea însă, printre scriitorii pe care Heliade îi cunoscuse la Paris, un mare admirator, mare prin proporţiile admiraţiei sale, în Sébastien Rhéal. „Je dois, scrie acesta într'o notă la *Chants du psalmiste*, à la faveur bienveillante de M. Ballanche le don précieux de ce fragment inédit d'une théorie sur l'esthétique de l'art, destiné à reprendre sa place dans l'un des poèmes palingénésiques du philosophe chrétien". [2]) Şi în dedicaţia operei, Rhéal se arată, în concepţia sa filozofică şi în atitudinea sa în viaţă, coborîtor din filozofia lui Ballanche. [3])

Dar, cu toată admiraţia aceasta a lui Rhéal pentru Ballanche, cu toate relaţiunile strînse ce existau, la un moment, între Heliade şi Rhéal, nu avem îndrăzneala să afirmăm că scriitorul romîn a cunoscut direct opera filozofului lionez. In Romînia, am văzut, Ballanche nu era cu totul necunoscut: el sprijinea cu autoritatea sa sentimentele creştine ale poeziei lui Boliac. [4]) Sub aspectul acesta însă, influenţa sa este neînsemnată faţă de influenţa lui Chateaubriand şi Lamartine.

Discipol al lui Leroux în teoria sa palingenezică, discipol al lui Lamartine în poezia sa religioasă, Heliade este, în oarecare măsură, recompunerea imaginii lui Ballanche.

Istoricii, filozofii şi socialiştii nu erau singurii care să pună pe Vico la îndemîna Romînilor. Alături de aceştia trebue să menţionăm pe unii poligrafi, în fruntea cărora se cuvine să înscriem numele lui Aimé Martin, care, în *Introduction au*

1] De altfel „omul colectiv" nu esta ceva caracteristic lui Leroux. Ballanche are „homme cosmogonique", „homme collectif" (Mauduit, loc. cit. p. 32); în Proudhon, poporul este „l'homme collectif" (*Solution du problème social*, Paris, 1863, p. 7); „être collectif" (*ibid.*, p. 39); „être collectif" este terminul cu care Saint Simon desemna umanitatea (Bouglé et Halévy, *loc. cit.*, p. 160).

2] *Les chants du psalmiste*, 2-e éd., Paris, Delloye, 1841, p. V.

3] *Ibid.*, p. IV.

4] Boliac citează pe Ballanche în poezia sa *Schitul*; v. pentru toate acestea articolul nostru, *Poezia lui Cezar Boliac*, în *Viaţa rom.*, 1929, no. 11—12, p. 144.

Panthéon littéraire, dedicase două capitole filozofului italian. [1]) Aimé Martin ştie că interesul pentru Vico a fost stîrnit mai întîi în Germania, iar după aceea în Franţa.[2]) El rezumă sistemul filozofului italian, punînd într'o lumină particulară concepţia acestuia despre evoluţia societăţilor omeneşti. „Toute histoire, suivant lui, se compose de trois époques : l'âge divin ou idolâtre, l'âge héroïque ou la barbarie, l'âge humain ou la civilisation; et ce triple tableau qu'il trace à grands traits devient le cercle étroit dans lequel il renferme le passé, le présent et l'avenir de l'humanité. Voilà ce que nous sommes condamnés à recommencer sans cesse; voilà le moule dans lequel les nations doivent se précipiter éternellement; chaque révolution de la société humaine fera revivre la barbarie des premiers jours du monde; il y aura toujours sur la terre l'âge de l'idôlatrie et l'âge de la férocité avant l'âge de la loi" [3]). Aimé Martin nu împărtăşeşte această concepţie: discipol al d-nei de Staël, el crede în legea perfec-

---

1] Aimé Martin este menţionat de Heliade intr'o scrisoare către prietenul său, pictorul N e g u l i c i, (*Scrisori din exil*, Bucureşti, 1891, p. 100: „Preceptele şi puncturile de vedere ce ai in scrisoarea d-tale, nu crez să le fi pescuit din *Aimé Martin* ce l-ai tradus cu atâta ardoare". In adevăr, traducătorul romin a lui Aimé Martin este Negulici, care ne dă din scriitorul francez: *Educaţia mumelor de familie sau civilizaţia neamului omenesc prin femei, de... Scriere incoronată de Academia franţeză. Tradusă slobod după a patra ediţie,* Bucureşti, t. I, tip. Walbaum 1844, t. II, tip. Heliade, 1846; *Scrisori către Sofia, asupra Fisicei, Himiei şi Istoriei naturale,* în *Curierul rom.* 1846, no. 40, 42, 45, 49-52, 56-58, 60-63; *Despre amor. Lege fisică şi morală a naturii, Curierul rom.*, 1846, no. 47. — In afară de faptul acesta, Aimé Martin este pus la o largă contribuţie de Negulici, in proectul său de bibliotecă universală, apărut în *Curierul rom.*, 1846, no 98-99, şi de Heliade, în Biblioteca universală [*Curierul rom.* 1846, no. 26; *Chemarea* şi catalogul lui Heliade apar şi în *Curier de ambe sexe*, V]. Lucrarea lui Aimé Martin ce se găseşte la baza acestor preocupări este *Introduction Panthéon littéraire*, al cărei titlu interior ne trădează intenţiile autorului: *Plan d'une bibliothèque universelle. Etudes des livres qui peuvent servir à l'histoire littéraire et philosophique du genre humain, suivi du catalogue des chefs-d'oeuvre de toutes les langues et des ouvrages originaux de tous les peuples.* Ea apare la Paris, în editura Desrez, în 1837. — Asupra corespondenţelor intre cei doi scriitori romîni şi Aimé Martin insistăm în lucrarea noastră *Ideologia literară a lui I. Heliade Rădulescu*, care va apare in curînd.— In lucrarea sa, scriitorul francez dedicase lui Vico capitolele V-VI din secţiunea a VII, p. 404-432.

2] Pentru Germania, Aimé Martin citează, *loc. cit.* p. 405, traducerea din 1822 a lui E. Weber.

3) *Ibid.*, p. 408.

tibilităţii, „a ameliorației treptate a neamului omenesc", în numele căreia condamnă opera filozofului italian. Istoria prezenta atîtea cazuri care nu puteau fi turnate în tiparele rigide al concepției vichiene: dovadă Statele Unite ale Americei, a căror naştere nu data nici din epoca divină nici din cea eroică. Legea istorică formulată de Vico nu era deci aplicabilă trecutului tuturor popoarelor. Ea nu putea fi aplicată nici viitorului lor: toate studiile istorice tind către concluzia că este exclusă o revenire la vîrsta divină sau eroică. [1]) — O rezumare a ideilor vichiene şi combaterea lor, iată că putea desprinde Heliade din *Introducerea* lui Aimé Martin. Prin faptul că se insista însă atît de îndelungat asupra operei lui Vico, se sublinia în mod deosebit importanța pe care ea o deținea în desvoltarea cugetării omeneşti. Şi spre a explica locul pe care i-l acordase în studiul său, însuşi Aimé Martin formulează cu claritate faptul acesta. [2])

Afară de scriitorii aceştia însă, Heliade putea fi îndrumat către Vico şi sub influențe de altă natură. In ordinea aceasta vom încrie cîțiva scriitori, care, sprijiniți pe istorie sau pe gramatică, sînt, în opera lor, cu totul altceva decît istorici sau filologi, care, pornind dela real şi rațiune, se îndrumează către mister şi apocalips. Primul pe care se cade să-l menționăm este fostul profesor de limba franceză dela Bucureşti, J. A. Vaillant, bun prieten al lui Heliade şi Francezul cel mai devotat Romînilor. După ce, vreme îndelungată, văzuse limpede şi exprimase clar ceea ce vedea, Vaillant se lăsă să lunece şi el spre mister, inventă şi el o nouă ştiință, cu ajutorul căreia voia să sfîşie întunericul istoriei. In 1851 el începe să publice o carte foarte curioasă: *Bible de la science bohémienne. Evangile selon le plus vieux des pélerins, le plus franc des prophètes, le plus vrai des socialistes, le bohémien Narad, fils de Nun, vainqueur des deux grandes prostituées d'Orient et d'Occident.* [3]) Acesta este titlul general al operei. El este întovărăşit de extrase din St. Paul, St. Jean şi St. Luca, tinzînd să demonstreze că ceea ce fusese as-

1) *Ibid.*, p. 411-412, 414.

2) *Ibid.*, p. 431: „Le livre de Vico est şi riche, il remue tant d'idées, il soulève tant de questions, enfin il a si puissament agi sur notre siècle qu'il devenait indispensable de le soumettre à l'examen d'une critique forte et impartiale".

3] Paris, impr. Prève et co.

cuns se va arăta la lumină. *Biblia* trebuia să apară în douăzeci și cinci de broșuri de cîte patru coale fiecare, dintre care douăzeci și două de text și trei de semne, figuri și hărți. N'au apărut decît două. Ele poartă un titlu puțin deosebit, dar care descopere și mai bine fondul cugetării autorului: *Bible de la science bohémienne. Voyage à travers les temps, les pays et les peuples ou révélation de l'argo antique et de la science des Sagans, par Narad, fils de Nun.* „Les Sagans" sunt Țiganii, a căror limbă și al căror fel de viață Vaillant le studiase și pe care el îi credea cei mai adevărați depozitari ai înțelepciunii omenești. „Cet ouvrage, ne spune autorul în josul titlului fiecărei broșuri, est la *science nouvelle* entrevue par Vico; la découverte des *signes de correspondance*, soupçonnés par E. Swedenborg,.." și alte lucruri încă, toate avînd ca scop explicarea alegoriilor și misterelor istoriei și căutînd să demasce, printr'un sistem de etimologii fantastice, pe Robo-àm, pe robitorul poporului, pe țar și cnutul său. Vaillant nu putu să ducă la bun sfîrșit această operă; dar el nu renunță la ideea sa și, zece ani mai tîrziu, făcu să apară o *Clef magique de la fiction et du fait. Introduction à la science nouvelle.* [1]) Această știință nouă deriva, ca și cea din *Biblie*, din Vico: era etimologia, a cărei importanță Vaillant se străduia s'o arate prin extrase din diferiți autori și cu ajutorul căreia el își propunea să explice fabulele creațiunii, androginului, etc.

Și cei doi scriitori, Heliade și Vaillant, nu oboseau lăudindu-și reciproc calitățile: nu este decît un străin devotat cu adevărat Romînilor, spune Heliade; acesta este Vaillant. [2]) Heliade nu este numai un om universal, el este deasemenea un mare poet, spunea la rîndul său Vaillant. [3]) Se poate presupune atunci că știința cea nouă a lui Vaillant a ispitit pe scriitorul romîn. Etimologia, este drept, Heliade o practica de vreme îndelungată; dar din această epocă va pune el o insistență bolnăvicioasă în construcțiile sale etimologice. [4])

---

1) Paris, Dentu, 1861, în 12°.

2) *Scrisori din exil*, p. 192, 207—208.

3) *La Romanie, ou histoire, langue, orographie, statistique des peuples de la langue d'or, Ardialiens, Vallaques et Moldaves, résumés sous le nom de Romans.* Paris, A. Bertrand, 1845, t. III, p. 190.

4) V. în deosebi *Scrisori din exil*, p. 188—191; *Satirele și fabulele*, Craiova

Vaillant este un scriitor necunoscut în Franța și insuficient cunoscut în Rominia. Și mai puțin cunoscut este însă un alt scriitor, asupra căruia va trebui să insistăm. Spre a-l descoperi trebue să coborîm adînc, foarte adînc, în periferia vieții intelectuale. Profet funebru și bilios, necăjit de maniera neplăcută a unora din semenii săi cu înclinări carnivore, el nu voia să înțeleagă că era din numărul celor care, spre a ajunge celebri, trebue să devină hrana unui animal de lux. Numele său îl cunoaștem: este Eugène Huzar, unul dintre preadamiții secolului trecut. Huzar face să apară, în 1855, o carte intitulată *La fin du monde par la science* [1]), în care se strădueşte să arate că progresul industriei va aduce după sine în mod inevitabil dispariția neamului omenesc. Faptul acesta s'a petrecut, spune el, cu ciclul uman care ne-a precedat. Deoarece pentru el, *Adam* înseamnează umanitatea ajunsă la desvoltarea ei cea mai deplină; *Paradisul* era o civilizație de-o armonie aparentă; *arborele științei* era arborele științei experimentale; *șarpele* era seducția științifică și *fructul oprit* era cea din urmă experiență care, odată încercată, deslănțui distrugerea omenirii. Ciclul acesta uman fu urmat de al nostru, care s'a îndrumat pe aceeași cale ca și cel precedent și care va sfîrși ca și acela. Mîndru de această descoperire, Huzar o turnă într'o formulă concisă și elocventă: „ce qui a été, sera" care, privită mai de aproape, nu este altceva decît „corsi" și „ricorsi" din teoria lui Vico. — Huzar a fost un om fără noroc: Ziarele și-au bătut joc de el, Lamartine și-a însușit ceea ce era mai interesant în cartea lui, ideea de distrugere a lumii prin progresul industriei, fără să-l citeze. Ca să se apere, Huzar publică în 1857 o altă lucrare, *L'arbre de la science* [2]), în care se răsboeşte cu toată lumea: cu ziariștii care nu-l înțelesese, cu Lamartine care nu-l citase. Dar, după cum spunea teoria lui, ceea ce se mai întîmplase se întîmplă din nou: Heliade făcu din această ultimă lucrare ceea ce Lamartine făcuse cu cea dintîi și nici el nu-și dete oboseala să-l citeze.

1883, p. 233—234; *Echilibru...*, p. 315—320 și mai cu seamă *Descrierea Europei...* p. 59-70, unde recurge la tot soiul de corespondențe între cuvinte și cifre, spre a a ajunge la concluzia că pricina tuturor relelor de pe fața pământului trebue căutată în papalitate.

1) Paris, Dentu, 1855, in 18.

2) Paris, Dentu, 1857, in 8.

Cintul al patrulea din poema sa *Anatolida*, intitulat chiar *Arborul ştiinţei*, se sprijine pe cartea lui Huzar:

De este o cădere a fost ş'o stare cultă
De arte, de ştiinţe, de pace, de dreptate,
D'amor, de harmonie, de bunuri legitime,
A fost ş'o fericire [1])

Este, în versurile acestea, ceva din Huzar, [2]) dar mai cu seamă din Vico. Pentru că în această nouă lucrare scriitorul francez nu făcea altceva decît să repete ideile expuse în cea precedentă. De altfel el însuşi ne indică, de data aceasta, originea primă a descoperirii sale. Ca să ne facă să vedem că existenţa progresului n'a fost cunoscută decît foarte tîrziu, Huzar se referă la Vico: „Il faut arriver en plein dix-huitième siècle, spune el, à Vico, ce fils d'un pauvre libraire de Naples. Ce philosophe historien fut le premier révélateur du progrès. Dans un ouvrage intitulé la *Science nouvelle*, il cherche à expliquer le progrès ou plutôt sa marche; et pour cela il distingue trois âges dans l'histoire de l'humanité: 1⁰ l'âge divin, temps d'idolatrie dans lequel les hommes encore ignorants divinisaient tout; 2⁰ l'âge héroïque, temps de barbarie où dominèrent quelques héros; 3⁰ l'âge humain, époque de civilisation. — Il croyait que les peuples parcouraient successivement ces trois âges, et qu'arrivés au dernier, ils devaient arriver aussi au premier, roulant ainsi dans un cercle éternel". Huzar ştie că aceeaşi problemă fusese tratată şi de Michelet, dar el vede şi diferenţele ce îi separă şi le formulează în termini ce amintesc pasajul invocat mai sus din Heliade. Spre osebire de Vico, Michelet «conçut la civilisation comme un cercle, mais un cercle concentrique qui serait circonscrit par des cercles de plus en plus grands, c'est-à-dire par des civilisations de plus en plus grandes. L'humanité, selon ce philosophe, doit donc progresser d'une

1) *Curs întreg de poesie*, II, p. 121. — *L'arbre de la science* exista in biblioteca lui Heliade; v. G. Oprescu, loc. cit., p. 64, căruia ii revine meritul de a-l fi indicat ca izvor al *Anatolidei*. D-sa nu urmăreşte însă mai departe locul pe care această lucrare l-a avut în lucrările lui Heliade şi nici nu încearcă s'o integreze în curentul ideologiei vichiene.

2) In Huzar, *L'arbre de la science*, p. 235, avem un pasaj care sună la fel cu versurile lui Heliade: „Pour qu'il y ait chute, il faut qu'il y ait eu préalablement grandeur. Ces deux idées sont corrélatives, elles sont entre elles dans le rapport de cause à effet".

manière infinie» 1). Huzar nu își însușește această părere; el crede că desvoltarea și căderea ciclurilor de civilizație omenească se face în cercuri închise, în așa fel încît nimic din patrimoniul de civilizație al unui ciclu nu se transmite celui următor.

In felul acesta Heliade, chiar dacă nu va fi cunoscut direct opera filozofului italian, ajungea, în studiul său, la o recompunere parțială a ei, îmbinînd ideea originii naturale a limbajului, care îi venea prin filieră engleză, franceză și grecească, cu aceea a desvoltării în cicluri, pe care el o desprindea din unii scriitori francezi. Și ursite parcă să ilustreze teoria evoluției circulare a spiritului omenesc, ideile concentrate de scriitorul romîn în studiul său aveau să revină în țara din care el le împrumutase în parte, în Franța, în forma pe care el le-o dăduse 2).

D. Popovici.

---

1) *L'arbre de la science*, p. 76-77.

2) Articolul lui Heliade *Geniul limbilor* și-l însușește în parte bunul său prieten A. Ledain, care, în *La linguistique vulgarisée*, apărută la Paris în 1886, dă, în primele patru capitole, o traducere fidelă, dar nemărturisită, din Heliade. De altfel întreaga activitate literară de după 1851 a lui Ledain se hrănește cu idei extrase din opera lui Heliade. Asupra acestor corespondențe vom reveni ulterior, într'un articol asupra isvoarelor *Anatolidei*.— In ceea ce privește raporturile dintre Vico și Heliade nu exista nimic pozitiv pînă acum. Scraba, *loc. cit.*, p. 270, menționa pe filozoful italian în legătură ca școalele literare, pe care, după părerea sa, Heliade le-ar fi studiat „de aproape", „mai ales în ce privește origina cuvintelor", „în de acord cu metodul întrebuințat de Vico prin „Scienza Nuova". In același paragraf se vorbește și de paralelismul pe care-l face Heliade între fazele popoarelor și acelea ale omului, menționînd, cu prilejul acesta, pe Michelet, „care le evidențiase". Pe Vico și pe Michelet îi citează el și asupra teoriei asimilației (ibid., p. 131).— Fără să îndrăznească să stabilească raporturi de dependență, R. Manoliu, *Genurile literare, Conv. lit.*, LXVI, (1933) p. 966, bănue că Vico ar fi putut da unele sugestii unui critic francez, Géruzéz, ale cărui idei asupra genurilor literare ar fi „cam" aceleași cu cele expuse de Heliade în *Issachar.* De altfel d-sa nu se întreabă nici dacă, cronologic, faptul ar fi fost cu putință, ci plasează totul în domeniul ipotezei. Ceea ce ar prezenta aspect vichian în opera lui Géruzéz, se explică foarte ușor prin influențe locale franceze, în primul rînd prin prefețele lui Hugo și predicațiunile saint-simoniene.— Interesant ca procedeu este capitolul dedicat lui Heliade, în T. Vianu, *Influența lui Hegel în cultura romînă*, București, 1933, în care autorul, pornind dela studiul *Istoriei critice universale*, ajunge să descopere numeroase puncte de contact între concepția istorică a lui Heliade și cea a lui Hegel, fără să caute a stabili pe ce căi scriitorul romîn ar fi putut cunoaște la Chios, unde, în 1852, își scria *Istoria* sa, opera filozofului german, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Concepînd istoria într'o progresie infinită, dar descifrind, în desvoltarea omenirii, epoci divine (I, p. 242) și eroice (II, p. 383) și ducînd povestirea pînă la „prima epocă *organică*" (*Scrisori din exil* p. 184), concepția din opera lui Heliade nu trebue raportată la Hegel, ci la sfera de idei vichiene, în ipostaza în care acestea se găseau în scrierile lui Michelet și în predicațiunile saint-simoniene.

Ereditatea în lumina ultimilor teorii.

Ereditatea este o problemă biologică palpitantă pentru neurologi şi biologi, dar puţin cunoscută de marele public.

La rezolvarea diferitelor chestiuni în legătură cu ereditatea, se lucrează intens, mai ales de vre-o 30 ani încoace, în multe laboratorii de biologie din Europa şi America, fiecare stăruind a da o cât mai mare contribuţie. La noi s'au făcut lucrări meritorii, în legătură cu această chestiune: în laboratoarele D-lui Profesor Dr. Gh. Marinescu dela Bucureşti şi a altor profesori neurologi (Parhon, Minea, etc.), iar la congresul Soc. române de neurologie, psihiatrie, psihologie şi endocrinologie ţinut la Cluj în Oct. 1934, sub preşedenţia D-lui Prof. I. Minea, s'a tratat foarte pe larg, cu multe comunicări importante, marea problemă a ereditäţei. Aici Prof. Gh. Marinescu şi colaboratorii săi au rezumat concluziile la o serie de experienţe, făcute pe şoareci şi broaşte, cari de fapt au reprodus concluziile teoriei genetice ale lui Th. H. Morgan, biolog american, căruia i s'a conferit pentru lucrările lui, premiul Nobel pe 1933.

* * *

După Yves Delage, ereditatea este proprietatea ce o au vieţuitoarele de a-şi putea transmite toate caracterele dela părinţi la urmaşi. Se pot transmite caracterele anatomice, fiziologice ori cele psihologice. Aşa de ex. se pot transmite: talia, culoarea ochilor şi a părului, tendinţa de obesitate, ticurile, timbru vocei, stângăcia, aptitudinile artistice, gradul de inteligenţă, etc. Sunt ereditare şi unele predispoziţii speciale pentru anumite boli.

Unele particularităţi nu se transmit. Se ştie precis că mutilaţiunile repetate din generaţie în generaţie nu sunt ereditare. Se obişnueşte de sute de ani de a se tăia cozile şi urechile la câini, pisici, oi, etc. Şi totdeauna puii acestor animale, astfel

mutilate, se nasc cu cozi şi urechi normale. Asemenea se repetă de mii de generaţii găurirea urechei la fetiţe pentru prinsul cerceilor, până acum nu s'a născut încă nici una cu pavilionul urechilor perforat.

Asupra eredităţei s'au emis multe teorii, însă în prezent aproape toate n'au decât o valoare istorică. Să lăsăm la o parte teoria animiştilor din antichitate şi evul mediu, ce punea ereditatea pe socoteala forţei vitale. Prin sec. 18 erau la modă teoriile „evoluţioniste" care susţineau „încutierea germenilor". Unii susţineau că în spermatozoidul unui animal se găsesc toţi germenii ce trebue să dea tot şirul generaţiilor viitoare (Spermatişti), iar alţii spuneau acelaş lucru pentru ovul (Ovişti).

In cursul secolului trecut s'au emis teoriile „micromeriste" ale eredităţei. Adică micromeristele, după părerile de atunci, sunt părticele de materie ce purtau diferite numiri, după autori; Gemmule (Darwin), unităţi fiziologice (H. Spencer), micele (Naegeli). idioblaste (O. Hertwig) sau determinanţi (Weissman) şi cari's înglobate în celulele sexuale, de unde apoi sunt împrăştiate în tot corpul fiinţei noi ce se formează. Acestor particole li se da şi proprietatea de a purta ereditatea.

Mai apropiate de noi în timp sunt teoriile „organociste" ce puneau ereditatea pe contul reacţiunilor fizico-chimice din organism. De aceste reacţiuni depind proprietăţile substanţei numită cromatină ce se găseşte în nucleul celulelor sexuale (spermatozoid şi ovul) şi care are mare rol în ereditate. In sfârşit cea mai nouă este teoria genetică a lui Th. H. Morgan, ce pune ereditatea pe seama unor „unităţi invizibile, de energie excepţională, cari se găsesc în celulele germinative şi se numesc „*gene*". Teorie a cărui adept, după cum am spus, este şi Prof. Dr. Gh. Marinescu dela Bucureşti şi colaboratorii săi.

Mai de mult biologii, nelămuriţi de unele fenomene ale eredităţei, au formulat şi aşa zisele legi de ereditate. Au deosebit o lege de elecţie prin care fixau că anumite caractere se moştenesc mai uşor, apoi altă lege de desjuncţie şi încă o alta a amestecului. S'a mai formulat şi o lege de ereditate încrucişată, prin care fiica moşteneşte caractere dela tată şi fiul dela mamă.

Sunt caractere ce nu se moştenesc direct, ci pe linie colaterală, fiindcă au stat câteva generaţii în latenţă. Astfel de iviri se

numesc atavice. S'ar părea că şi starea părinţilor, (starea de beţie) în momentul procreerei, influenţează descendenţa. Copii alcoolicilor se nasc degeneraţi fiziceşte, cu monstruozităţi anatomice, epileptici ori cu tare intelectuale. Acelaş efect il au şi toxinele sifilisului şi ale tuberculozei. Degeneraţia se aruncă şi pe seama consaguinităţei.

In natură consanguinitatea este obişnuită la furnici, termite, albine, la foarte multe plante cu flori hermafrodite (ex. composeele). La fel se petrec lucrurile şi la animalele domestice. Consanguinitatea este un pericol numai în caz de tare familiare, cari se adună astfel în progenitură.

In privinţa asta Prof. René Jeannel, dela Cluj, ne spune: „Ideia răspândită că consanguinitatea prepară o degenerescenţă a rasei nu e decât o rezultantă a principiilor religioase sau morale care conduc omenirea din timpuri îndelungate, căci în afară de cazuri patologice, aceasta nu oferă nici neajunsuri şi nici foloase pentru rasă".

*
* *

Teoria „genetică" a eredităţei îmbrăţişată de Th. H. Morgan se sprijină pe legile hibridărei ale lui Mendel şi pe teoria cromozomilor ce interpretează aceste legi.

Călugărul Iohann Mendel, ce a trăit într'o mânăstire din Brno (Cehoslovacia), s'a îndeletnicit mult timp cu încrucişarea diferitelor varietăţi de mazăre. După o serie de 7—8 ani de experimentări şi observaţii a scris la 1865, un scurt articol în Dările de seamă ale Soc. Naturaliştilor din Brno, enunţind legile hibridărei. Acest memoriu, spre marea dezamăgire a lui Mendel, a rămas complect necunoscut până pe la anul 1900, când trei botanişti: De Vries (Amsterdam), Tchermak (Viena) şi Correns (Tubingen) au redescoperit concomitent legile hibridărei, tot la mazăre. Acestor legi le-a dat numele de legile lui Mendel, sau cum se obişnueşte în vorbirea curentă, „mendelism" ori „ereditatea mendeliană".

Cercetările făcute de 30 ani încoace, au arătat că legile lui Mendel se pot aplica nu numai la plante, dar şi la animale, deci sunt cu valoare universală pentru toate vieţuitoarele.

Spre a se dovedi legile de mai sus (care sunt în număr de

două) se iau şi se încrucişează între ele două varietăţi dela o plantă oarecare, cu câte un singur caracter distinctiv, adică o varietate numai cu flori roşii şi alta numai cu flori albe (de ex.: dela Gura leului, Gherghină, Mirabilis jalapa etc.). Asupra acestor varietăţi să avem însă convingerea că sunt rase pure. Incrucişarea se face fecundând o floare albă cu polenul unei flori roşii şi invers. Se vor naşte astfel două plante hibride, cari vor întruni ambele caractere ale părinţilor, adică vor avea flori roze. Dacă vom încrucişa acum mai departe, pentru generaţia a doua, plantele cu flori roze între ele, ar trebui să căpătăm urmaşi tot cu flori roze. Insă lucrurile nu se petrec aşa, căci hibrizii cu flori roze dau trei feluri de descendenţi şi anume: un sfert din numărul lor sunt cu flori albe, alt sfert cu flori roşii şi restul cu flori roze. Indivizii cu flori albe încrucişaţi între ei, vor da urmaşi tot cu flori albe, la fel se va întâmpla şi cu cei cu flori roşii, deci ambele categorii devin din nou rase pure, cu toate că sunt provenite din hibrizi.

Cei cu flori roze, încrucişaţi mai departe între ei, dau continuu hibrizi între cari se pot număra două plante cu flori roze pentru una cu flori roşii şi alta cu flori albe.

Aceste fenomene se explică astfel: celulele sexuale ale florilor albe poartă în ele un „factor alb" şi cele dela florile roşii un „factor roşu". Hibridul din generaţia întâia va avea flori roze fiindcă are cei doi factori (roşu şi alb) în amestec.

Insă la formarea celulelor sexuale dela indivizii cu flori roze, vor primi o parte din ele numai factorul alb, altă parte numai factorul roşu şi restul un amestec din cei doi factori. Urmarea o ştim.

Să mai luăm un alt exemplu, cum ar fi două rase pure de şoareci (una albă şi alta cenuşie). Incrucişăm o femelă cenuşie cu un mascul alb sau invers. Vor rezulta întotdeauna şoareci cenuşii. Deci în cazul de faţă cenuşiul predomină, de asta caracterul cenuşiu se numeşte „dominant", iar cel alb care va apare în generaţiile următoare, se zice „recesiv". Dacă încrucişăm pentru generaţia a doua hibrizii cenuşii, vor apare urmaşi albi şi cenuşii. Cei albi vor fi numai un sfert din numărul acestor urmaşi, restul vor fi cenuşii, adică $^3/_4$ din numărul total.

S'ar părea că nu se repetă acelaş lucru ca la experienţa

cu florile. Insă şi aici în fiecare individ hibrid din generaţia întâia, sunt cei doi factori (alb şi cenuşiu). Fiecare mascul va avea spermatozoizi de două feluri (unii cu factorul alb şi alţii cu factorul cenuşiu). La fel se va întâmpla şi cu femelele din generaţia aceasta, căci vor avea şi ele două feluri de ovule. De asta se vor produce patru cazuri de împerechere a gameţilor (adică a elementelor sexuale). Un spermatozoid cenuşiu unit cu un ovul alb, va da şoarece alb. Un spermatozoid cenuşiu unit cu un ovul cenuşiu, va da şoarece cenuşiu. Fiindcă elementele sexuale unite au acelaş factor, urmaşii sunt puri (Homozigoţi).

Vor mai urma încă două cazuri, când un ovul cenuşiu se va uni cu un spermatozoid alb şi invers (un ovul alb × spermatozoid cenuşiu), rezultă de ambele dăţi şoareci cenuşii. Pentrucă sunt proveniţi dintr'un amestec de factori (alb şi cenuşiu), nu sunt puri (Heterozigoţi).

Exemplele se pot înmulţi la nesfârşit cu rase de: canari, porumbei, găini, vermi de matasă, muşte, fluturi, cai, oi, fasole, rostopască, floarea soarelui, petunia, tutun, etc.

Morgan a cultivat în laboratorul său, începând dela 1910, musca de oţet *(Drosophila)* ori muscuţa beţivă (după cum îi zice Prof. Marinescu) şi a căpătat, după mii şi mii de experienţe, vre-o 400 rase pure din această muscă. Cultivarea Drosophilei are avantajul că e cu viaţa scurtă, generaţia ei dela ou la ou e de 10 zile.

O Drosophilă cenuşie încrucişată cu una neagră dă în generaţia întâia numai muscuţe cenuşii (dominare) şi celelalte generaţii dau o muscuţă neagră pentru trei cenuşii.

O Drosophilă cu ochii roşii încrucişată cu alta cu ochi rozi, va da muşte cu ochii roşii (dominare), mai departe acestea vor produce o muscuţă cu ochii rozi pentru trei cu ochii roşi.

Toate exemplele date se încadrează în *prima lege a lui Mendel*, ori „legea disjuncţiei caracterelor părinteşti, în hibrizi" sau „le divorce des caractères" cum zice Jean Rostand şi care se enunţă astfel:

„Când se încrucişează doi indivizi ce nu se deosebesc decât printr'un caracter, toţi hibrizii din întâia generaţie sunt asemănători, fie că prezintă un tip între acel al celor doi părinţi (amestec), fie că se aseamănă numai cu unul din părinţi (domi-

nare). Aceşti hibrizi, între ei, dau ca urmaşi un sfert de indivizi de tip patern pur (homozigoţi), un sfert de tip matern pur (homozigoţi) şi o jumătate de tip hibrid (heterozigoţi). Aceste rezultate presupun că cele două caractere părinteşti asociate la hibrid se despart când se formează celulele sexuale, astfel că o jumătate poartă caracterul patern, o altă jumătate cararacterul matern". (René Jeannel).

Acum se pune întrebarea: Părinţii se deosebesc întotdeauna numai printr'un singur caracter? Sigur că nu. Sunt cazuri când deosebirea dintre părinţi se face prin mai multe caractere şi este logic că le vor moşteni hibrizii. Felul cum se moştenesc ni-l dă *legea a doua a lui Mendel*, ce se mai chiamă „legea disjuncţiei independente a caracterelor în hibrizi" (le divorce indépendant după J. Rostand) şi care spune:

„Fiecare pereche de caractere se desparte în mod independent şi hibridul formează astfel atâtea feluri de celule sexuale câte combinaţii posibile există între caracterele părinţilor". (R. Jeannel).

Legea de mai sus o dovedeşte experienţele ce urmează.

Luăm şi încrucişăm doi cobai (purcei de India), ce fac parte fiecare din câte o rasă deosebită. Masculul de ex.: este negru şi cu părul aspru, femelul e alb şi părul moale. Hibrizii din generaţia întâia vor fi de tip patern. Incrucişăm mai departe, în generaţia a doua, aceşti hibrizi, vom căpăta 4 tipuri de cobai şi anume: 9 cu caracterele paterne dominante (negri cu părul aspru), 3 cu un caracter dominant şi altul recesiv (albi cu părul aspru), 3 cu celălalt caracter dominant şi celălalt recesiv (negri cu părul moale) şi in fine unul singur cu caracterele recesive (alb cu părul moale).

Aceiaşi proporţie rezultă dacă încrucişăm două plante de mazăre (rasă pură), una cu boabe galbene şi netede şi alta cu boabele verzi şi zbârcite. In prima generaţie hibrizii vor avea caracterele dominante, vor fi cu boabele galbene şi netede. In a doua generaţie de hibrizi se vor produce 4 feluri de mazăre, adică, 9 indivizi cu boabele galbene şi netede (caractere dominante), 3 cu boabele galbene şi sbârcite, 3 cu boabe verzi şi netede şi numai unul cu boabe verzi şi sbârcite (caractere recesive). In ambele cazuri sunt deci grupate în total 16 combinaţii de caractere.

In exemplele de mai sus am avut două perechi de caractere, combinate în cele 16 feluri de ouă fecundate, ce apar însă după patru tipuri morfologice, cari se numesc *phenotipi* şi sunt de constituţie variabilă. Un phenotip este homozigot ori heterozigot.

Când sunt trei perechi de caractere, se vor produce prin disjuncţie 8 feluri de celule sexuale, 64 combinaţii de ouă fecundate (genotipuri) ce vor apare în 8 phenotipi. La 4 perechi de caractere sunt 256 de combinaţii posibile, iar la 10 perechi de caractere, hibrizii vor avea 1024 feluri de celule sexuale, cu un milion de feluri de ouă. Dela mai mult de 4 perechi de caractere e foarte greu de controlat rezultatele pe cale experimentală, putem spune chiar imposibil.

Hibridarea mendeliană se poate explica numai prin cercetări asupra structurii celulei-ou, formată din unirea celor doi gameţi (ovulul şi spermatozoidul) şi în cari sunt cuprinşi absolut toţi factorii ereditari ce dau caracterele individului nou născut.

Ovulul este alcătuit dintr'o masă destul de mare de protoplasmă şi un nucleu. Spermatozoidul e mult mai mic decât ovulul, are şi el un nucleu egal cu cel al ovulului, în schimb protoplasma lui e foarte puţină.

Ambii gameţi au o putere egală de transmitere ereditară şi probabil că factorii sunt localizaţi în nuclei, fiindcă sunt identici.

Ambii nuclei sunt formaţi dintr'un filament nuclear, ce se rupe, în momentul diviziunei celulei, într'un anumit număr de porţiuni ce se numesc *cromosomi.* Numărul cromosomilor este constant pentru fiecare specie, de ex.: la om sunt 48; la epure 44; 16 la porumbel; 46 la curcan; 60 la cal; 24 la melcul terestru ; 8 la musca de oţet, etc.

Când celula se divide, se împarte şi numărul cromosomilor exact în două, trecând câte o jumătate din ei pentru fiecare celulă fiică nou formată. Oul se divide întâiu în două celule. Apoi acestea, la rândul lor, în alte două şi aşa mai departe până la formarea individului.

Se pare, până acum nu s'a dovedit contraru, că în toate celulele unui individ există acelaş număr de cromosomi ca şi în celula-ou din care a provenit. Cromosomii au caracterul bine definit că formează totdeauna perechi. De pildă la *Drosophila*, cei 8 cromosomi sunt împărţiţi în 4 perechi şi anume: 2 perechi în

formă de V, o pereche mici şi rotunzi şi o pereche în formă de bastonaşe.

In momentul când celulele sexuale devin mature, o jumătate din cromosomi sunt eliminaţi şi atunci în fiecare ovul sau spermatozoid dela Drosophila rămân numai 4 cromosomi, exact câte unul din fiecare pereche. La fecundarea ovulului de către spermatozoid se reconstituesc la loc cele 4 perechi caracteristice de cromosomi.

Pe cromosomi s'ar părea că se fixează factorii eredităţei.

La Drosophila s'au putut separa vre-o 400 de factori, cu toate că în nucleu nu se găsesc decât 4 perechi de cromosomi.

De aici rezultă că pe acelaş cromosom sunt aşezaţi (înlănţuiţi) o serie de factori, adică formează un «linkage» după Morgan şi alţii. Factorii înlănţuiţi nu se supun legei a doua a lui Mendel în mod separat, ci formează „blocuri ereditare" şi în felul acesta urmează legile disjuncţiei.

Uneori blocurile ereditare se disociază în factorii constituanţi, alteori nu şi atunci s'a admis existenţa cromosomilor mixti («crossing-over» după Morgan).

Sunt vieţuitoare la cari nuclei celulelor corpului au un singur stoc de cromosomi, cum sunt trântorii la albine şi se numesc „haploide", însă albinele lucrătoare, cari provin din ouă fecundate, au două stocuri de cromosomi (diploide).

Unii crustacee au trei stocuri de cromosomi (triploide), sau 4 stocuri (tetroploide) sau mai multe (heteroploide).

La haploide în momentul maturităţii sexuale nu se elimină cromosomii. Toate aceste cazuri complică explicarea plausibilă a unor fenomene de transmiteri ereditare.

Urmează acum întrebarea dacă sexul se moşteneşte dela părinţi, sau e determinat de anumite împrejurări în timpul cât se desvoltă oul. Până nu de mult se ştia numai că gemenii adevăraţi dela unile vertebrate au acelaş sex, cu placentă şi învelişuri comune. Acum sunt multe dovezi că sexul e hotărât chiar din momentul fecundaţiei şi e în legătură cu cromosomii.

La Drosophila masculii au unul din cromosomii bastonaş cu o îndoitură în formă de cârlig la un capăt şi celălalt cromosom e drept, pe când la femelă sunt ambii drepţi.

Cromosomul în formă de cârlig s'a numit Y şi cei drepţi

X, la un loc se numesc „cromosomi sexuali" sau heterocromosomi. Spermatozoizii sunt de două feluri, unii cu X, alţii cu Y. Cei cu Y vor da întotdeauna masculi, deci gametul mascul determină sexul (tip insectă). Dar nu la toate vieţuitoarele se petrece la fel. Alteori (la pasări, fluturi, crustacei), sexul e determinat de ovul şi atunci cromosomii poartă numele de W pentru cromosomul special sexului femel şi de Z pentru cel special sexului mascul. Tipul acesta se numeşte „tip pasăre".

Morgan a arătat la nevertebrate că sunt caractere ce se moştenesc legate de sex («sex-linked») şi condiţionate de cromosomi.

La vertebrate însă pentru caracterele secundare sexuale (adică înfăţişarea caracteristică de femel sau mascul) intervin aşa zişii hormoni sexuali, secretaţi direct în sânge de către glandele sexuale, deci nu-s în legătură cu cromosomii.

Pentru buna înţelegere a celor spuse mai sus asupra eredităţei, Morgan admite existenţa unor elemente invizibile, numite *gene*, egale cu atomii chímistului sau cu electronii fizicianului. Genele sunt numeroase (4-5000 la Drosophila) şi fixate pe materia (cromatina) cromosomilor ori poate chiar în masa protoplasmei celulelor sexuale. Fixarea lor pe protoplasmă ar explica după unii necorespunderea, în unele experienţe, a datelor numerice din legile mendeliene.

Teoria genelor diferă de teoriile micromeriste a secolului trecut prin aceia că genele au proprietăţi naturale bine determinate, unele posibile de controlat şi nu li se atribue proprietăţi arbitrare ca la micromeriste.

După prof. Marinescu gena lucrează ca un ferment, ca o vitamină, ca un hormon şi n'ar fi exclus nici faptul de a fi o legătură între acestea şi gene.

Studiul boalelor ereditare, arată că ele sunt direct legate de genele moştenite de pacient dela părinţi.

Se găsesc însă şi biologi adversari ai teoriei genelor susţinând că ele nu's cu totul dovedite.

Mai sunt încă multe chestiuni nelămurite în privinţa eredităţei (cum ar fi de ex. cromosomii mixti), dar din punct de vedere practic omul poate aplica la plantele cultivate şi animalele domestice, în multe cazuri, cu succes legile hibridărei. Ereditatea

interesează în gradul cel mai înalt pe neurologi și psihiatri, spre a se da o cale precisă de urmat în bolile hereditare, însă lămurirea din punctul acesta de vedere e chestiune de viitor.

Nec. Macarovici.
Profesor-Iași

LITERATURĂ

1. *Yves Delage.* La structure du protoplasma et les théories sur l'Hérédité. Paris, 1895.
2. *Yves Delage* et *M. Goldsmith.* La Parthénogénès naturelle et expérimentale. Paris, 1918.
3. *Th. H. Morgan.* The Physical Basis of Heredity. Phyladelphia, 1919.
4. *L. Cuénot.* La genèse des espèces animales. Paris, 1921.
5. *E. Guyénot.* l'Hérédité. Paris, 1924.
6. *Th. H. Morgan.* The Theory of the gene. New Hawen, 1926.
7. *J. Rostand.* Les Chromosomes. Paris, 1928.
8. *R. Jeannel.* Curs de Biologie generală. Cluj, 1930.
9. *Erwin Baier.* Einführung in die Vererbungslehre. Berlin, 1930.
10. *Prof. Dr. G. Marinescu* și *N. Ionescu-Sisești.* Ereditatea în boalele nervoase. (Raport la congresul Soc. de Neurologie etc., Cluj, 1934).
11. *Prof. Dr. G. Marinescu* și *N. Ionescu-Sisești.* Grupe sanguine în boli familiare ale sistemului nervos. (Rap. Congr. Soc. de Neurol. etc., Cluj, 1934).

Valoarea socială a religiei

Plutarch, în timpurile vechi, spunea: „privind pe fața pământului, veți găsi orașe fără întărituri, fără legi, fără cârmuitori; veți întâlni oameni fără locuințe stabile, care nu cunosc întrebuințarea monedelor și n'au ideie de artă, știință, etc... *dar nu veți găsi nici o societate omenească fără credință într'o divinitate, fără jertfe și fără rugăciuni*". Iar în timpurile mai noi, cunoscutul istoric al religiunilor, olandezul Thiele, afirmă că „religia e un fenomen propriu întregii umanități".

A fi avut sau a aveà o religie, este regula dela care nimeni nu s'a îndepărtat deoarece sentimentul religios este ceva înnăscut oamenilor și în virtutea acestui sentiment omul a simțit totdeauna nevoia de-a intra în comuniune cu o ființă superioară.

Această dorință a omului, proectată la infinit și perfecționată prin descoperirea cerească făcută la timpul său, a dat naștere religiei creștine, care pe lângă mănunchiul de credințe asupra divinității mai are încă și o serie de legi după cari să se conducă el în viața de toate zilele. Și din acest ultim punct de vedere, religia a fost numită *„regulatorul și sufletul societății"*.

Iată cuvintele unui mare savant: „religia, întotdeauna și pretutindenea, eri ca și azi, *întărește autoritatea celor puși să conducă, dă putere legilor și obligă pe toți membrii corpului social să-și îndeplinească datoriile lor*".

Și, în adevăr, nu se poate concepe existența unei societăți fără o autoritate supremă care să conducă destinele ei; fără legi cari să reguleze raporturile dintre oameni și fără obligațiuni cari să fie impuse membrilor societății pentru bunul ei mers.

Ori religia are marele avantaj de-a întări pentru binele nostru a tuturor și autoritatea și legile și obligațiunile cetățenilor. Ea întărește autoritatea dându-i o origine divină, legile prezentându-le ca regule de conștiință.

*
* *

Religia întăreşte autoritatea conducătorilor prin aceia că le dă o origine divină. Suveranii şi în ziua de astăzi zic că domnesc „din graţia lui Dumnezeu". Poporul religios vede în ei nu simpli oameni a căror domnie se referă la cele pământeşti, ci pe aleşii lui Dumnezeu.

Având un caracter august şi sfânt, autoritatea are mai multă ascendenţă asupra spiritelor, asigurând mai bine respectul şi ascultarea, prevenind cu eficacitate neînţelegerile şi revoltele care prepar calea anarhiei.

Omul religios chiar dacă vede diferite imperfecţiuni în autoritatea de care trebue să asculte, totuşi el se supune cu credinţa, cum că mai presus de această autoritate pământească este cea cerească, acel Rege al regilor, care prezidează destinele principilor şi ale popoarelor. In cazul acesta ascultarea lui nu-i o ascultare nedeamnă ci una plină de respect şi recunoştinţă.

Religia dă putere legilor prezintându-le ca singurele norme ale conştiinţei cetăţeneşti. Atât legile civile cât şi cele politice trebue să izvorască din necesitatea sufletească a oamenilor, trebuie să aibă caracterul de stabilitate, căci numai aşa statul şi familia vor putea progresa. — Dar totuşi, oricât de mult s'ar munci autorităţile ca să pună la punct cu evoluţia socială legile pe care le emit, oricât de mult ar căuta acele autorităţi să le refacă, să le perfecţioneze, să le pună la îndemâna tuturor, dacă religia nu va sădi o conştiinţă în sufletele oamenilor, totdeauna legile vor fi călcate în picioare; chiar autorităţile cari le-au dat le vor viola, iar magistraţii puşi să le aplice, le vor aplica conform pasiunilor lor.

Deaceia legile trebuie să fie prezintate mulţimei, nu numai ca nişte reguli de convenire socială ci şi ca nişte reguli de conştiinţă cari leagă pe om atât de Dumnezeu cât şi de semenii săi.

Istoria ne stă mărturie şi ne arată că fără ideia de Dumnezeu, ca cel mai înalt legiuitor şi judecător, dela care emană puterea şi autoritatea omenească, legile n'ar avea tăria necesară. Aşa de pildă Egiptenii socoteau ca autori ai legilor pe zeii Osiris şi Isis; Asiro-Babilonenii pe zeiţa Ea; iar Evreii şi Indienii susţineau că şi-au primit legile lor direct din mâna lui Dumnezeu.

La Evrei, Moisi a primit tablele legei, cele 10 porunci, din mâna lui Iehova, într'un chip foarte misterios, pe muntele Sinai, iar la Indieni *Manu* ar fi fost acela care a primit legile din mâna lui Brahma. Romanii deasemenea susţin că regele lor Numa Pompiliu, a fost inspirat de zeiţa Egeria în alcătuirea legei sale. Desigur, pornind dela această idee, Cicero a pronunţat aceste cuvinte: „odată cu plecarea ideii de Dumnezeu, va pleca din omenire şi fidelitatea şi ordinea socială".

Ce vor putea face legile, oricât de riguroase ar fi ele, dacă omului i-ar lipsi acest ghid nevăzut care este divinitatea şi cu ea o moralitate sănătoasă? *Quid leges sine Deo moribusque?* spune o maximă latină. Desigur că ele vor perde cea mai mare parte a puterii lor.

In societatea omenească, aşa cum este azi alcătuită, sunt oameni care ascultă şi se supun legilor cu cea mai mare scrupulozitate şi totuşi nu numai că nu primesc nici o recompensă, dar adeseori cad victime acestei scrupulozităţi; din contra, există tot aşa de mulţi oameni care calcă legile în picioare şi în loc să sufere, obţin adeseori mari avantagii. Rolul religiei este, în cazul întăi: de-a amăgi oameni cu nădejdea recompensei ce-o va oferi viaţa viitoare, iar în cazul al doilea cu ameninţarea pedepsei ce-o vor primi-o toţi ticăloşii, căci Dumnezeu care ştie inimile şi gândurile tuturor, nu va lăsà pe cel drept fără răsplată, după cum nici pe cel rău fără pedeapsă. Şi iată cum religia şi într'un caz şi'n altul îşi are sancţiunea ei, care este un factor moral care contribue la buna înţelegere dintre oameni.

In chestiunea *obligaţiunilor diferiţilor membri* ai societăţei, tot religia este aceia care are ultimul cuvânt. Fie profesorul care-şi predă cursul său, fie ofiţerul care-şi face serviciul său, fie magistratul care judecă, fie nu importă care slujbaş al statului, fie însuşi regele când stă pe tronul său, toţi se leagă prin jurământ că-şi vor îndeplini obligaţiunile lor cu cea mai mare conştiinţiozitate. Şi de unde ia jurământul toată forţa lui constrângătoare dacă nu din religie? Căci jurământul este acea asigurare în care Dumnezeu e invocat ca martor a sincerităţei faptelor pe cari ai de gând să le îndeplineşti. In jurământ intră şi ideia că Dumnezeu care e garant, va fi răzbunător în cazul când adevărul e călcat sau când credinţa jurată e nesocotită.

Deci, ce garanţie bună mai vreţi? Dar aceasta e numai în cazul unui om religios, care are un Dumnezeu. Unuia, pentru care Dumnezeu nu-i nimic, el nu va vedea în jurământ decât o formulă seacă, fără nici un efect. In momentul când puterea jurământului va dispărea, atunci se va rupe temelia cea mai puternică a angajamentului reciproc.

Iată deci cum religia, făcând să derive totul dela Dumnezeu pe deoparte, şi legând de tronul lui lanţul datoriilor şi obligaţiunilor noastre, pe de altă parte, întăreşte autoritatea, dă putere legilor şi determină pe oameni să-şi îndeplinească obligaţiunele lor cu cea mai mare conştiinţă. Prin mutarea centrului de ideal dela cele pământeşti la cele cereşti, dela ce e material la ce e spiritual, dela ce e egoist la ceia ce e plin de iubire, religia a fost şi este *sufletul societăţei* care a apropiat pe oameni unii de alţii şi a cimentat legăturile dintre ei.

Religia a fost în toate timpurile forţa morală care a mişcat omenirea. Iată ce ne spune filozoful francez Boutroux, în această privinţă: „Religia a unit şi împărţit pe oameni, ea a făcut şi desfăcut imperii: ea a stârnit cele mai mari războaie, ea a opus atâtputerniciei materiale, ca un obstacol de neînvins, spiritul. Iar în sufletul indivizilor, a ridicat lupte tot aşa de dramatice, ca şi războaiele dintre naţiuni. Ea a făcut pe om fericit în mizerie şi mizerabil în prosperitate". [1]).

Dacă religia este ascultată şi urmată, atunci ea toarnă în sufletele oamenilor sentimentele cele mai nobile şi frumoase, ea este şi aceia care a inspirat oamenilor compătimire şi generozitate, ea este căldura cea binefăcătoare care topind ghiaţa egoismului, însufleţeşte natura omenească şi face să crească mare copacul faptelor celor bune.

Pentru omenire un pedagog mai mare ca religia nici n'a existat şi nici nu va exista. Cu mult înainte de un Pestallozi, un Rousseau, etc., Sfântul apostol Pavel spunea creştinilor: „Ca toţi să fie supuşi autorităţilor celor mai înalte, căci nu este stăpânire care să nu vină dela Dumnezeu.... Rom. XIII [7]; iar Mântuitorul Hristos spune înr'un loc din Evanghelie: „Iubiţi pe vrajmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine ce-

1). *Boutroux, Science et Religion.* pag. 374. Paris, Flamarion 1925.

lor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă asupresc şi prigonesc" Mat. V^{44}.

Dacă prin absurd am admite că necredinţa şi impietatea ar ajunge la un moment să distrugă religia popoarelor, atunci desigur cea mai mare dezordine ar domni în societate. Familia ar fi desfiinţată, soţii nemai văzând nimic sfânt în taina căsătoriei ar căuta să se despartă unii de alţii fără nici un motiv,— copii dispensaţi de respectul faţă de părinţi şi mai marii lor, slugile gata să omoare pe stăpâni [1]), necinstea, hoţiile, crimele de tot soiul ar mişuna în mijlocul societăţei, trădătorii de patrie s'ar înmulţi şi chiar dacă ar fi prinşi şi osândiţi la moarte, ar merge la ea, nu cu ruşinea şi paliditatea răului făcut ci cu curajul şi calmul unui virtuos. Inainte cu 3000 de ani, profetul-rege zicea: „dacă Dumnezeu nu păzeşte cetatea, în zădar veghează la porţile sale cei ce-s puşi pentru apărarea ei" Ps 124^{1}.

Egoismul cel mai feroce ar pune stăpânire pe oameni, căci de-o viaţă viitoare nu poate fi vorba la nişte oameni fără religie; ambiţiile cele mai nebuneşti ar sălăşlui în inimile lor. Dezordine, scandaluri şi delicte de tot felul ar fi pe faţa pământului: concubinajuri, sinucideri, patricide, copii nelegitimi şi lepădaţi pe toate drumurile s'ar întâlni la tot pasul. Singurele mijloace represive contra tuturor relelor, n'ar fi decât legile omeneşti.

Aceste legi însă ar trebui să fie de fer pentru a menţine ordinea la un popor fără religie. Ş'atunci, în locul bisericilor, am vedea ridicându-se închisorile, în locul Evangheliei, mari coduri de chinuri îngrozitoare, în locul unei atmosfere de blândeţe, un regim de teroare, etc...

O societate fără religie nici n'ar putea exista. Proba aceasta a voit s'o facă un învăţat englez, Robert Owen, care a întemeiat în America un oraş a cărui locuitori erau toţi atei,

1) Relativ la acest raport dintre slugi şi stăpâni, ni se istoriseşte că odată Voltaire discuta cu Diderot şi D'Alembert, despre posibilitatea existenţei şi neexistenţei lui Dumnezeu. La un moment dat intră in odaie servitorul să le aducă câte un pahar cu apă. Voltaire imediat face semn prietinilor săi să tacă. După eşirea servitorului, Diderot întreabă pe Voltaire, dece le-a spus să tacă? Atunci Voltaire îi răspunse că filosofii pot discuta această problemă. Servitorul dacă ar şti că nu există Dumnezeu, la noapte ar veni şi ne-ar omori.

oraş care s'a numit Liberia. Insă oraşul a perit, căci cetăţenii lui neavând religie, nu s'au putut înţelege între ei şi s'au împrăştiat.

Dacă popoarele moderne ar vrea să înlocuiască influenţa ce-o exercită religia, prin influenţa ce-o exercită cultura ştiinţelor, a literaturei şi a artelor, azi din ce în ce mai răspândite, încercarea lor ar fi zadarnică.

Atât ştiinţele cât şi artele sau literatura, nu sunt decât nişte ornamente dintre cele mai frumoase ale lumei. In ele omul găseşte numai câteva coloane a marelui edificiu a cărui fundament tot religia rămâne. Ştiinţele, artele, literatura satisfac numai anumite cerinţe ale omului, religia însă aduce mulţumirea şi mângâerea sufletească pe care nimeni n'o poate aduce. Să se plimbe un om bântuit de nervi şi necazuri, şi să vadă toate muzeele, teatrele, toate, bibliotecele să le citească; ce mângâere va găsi!? Orice om necăjit şi cu dureri sufleteşti, va eşi mai mângâiat dintr'o biserică decât dintr'un muzeu, căci religia este hrana sufletească a lumei, indiferent de cultură, bogăţie sau stare socială. In ştiinţă, literatură, artă, etc... oamenii se despart, se deosebesc, căci nu toţi le înţeleg la fel.

Deci, o repetăm, religia formează izvorul cel viu al aspiraţiilor noastre de mai bine şi tot ea cimentează legăturile dintre oameni. Creştinismul e un exemplu.

La popoarele la care a pătruns credinţa creştină, întunerecul a dispărut iar cultura s'a răspândit. Moravurile din feroce cum erau până atunci, au început să se'nblânzească. Egoismul, orgoliul, senzualismul încep a face loc sentimentelor celor mai nobile. Femeia din sclavă cum era, a fost înălţată la aceiaş treaptă cu bărbatul ei. Copiii nu mai sunt aruncaţi depe muntele Tarpeia la vale, ci lor Hristos le spune: „Veniţi cu toţii la Mine". Celor îndărătnici şi îngânfaţi, tot El le spune: „Invăţaţi-vă dela Mine că sunt blând şi smerit cu inima". Bolnavii cari până atunci erau aruncaţi la porţile cetăţei, de-acum sunt trataţi şi îngrijiţi în spitale, pe cari le înfiinţează Sf. Vasile cel Mare,—şi dela dânsul s'au numit şi Vasiliade. Pe toţi nenorociţii şi amărâţii vieţei, pe sclavi şi pe văduve, Hristos îi chiamă la Sine, spunând şi ascultătorilor Săi: „Ceia ce faceţi acestor mai mici fraţi ai mei, Mie îmi faceţi".

Sărbătorile religioase la creştini sunt momente solemne cari înalţă pe om deasupra animalităţei. Ideile de egalitate, fraternitate şi libertate sunt izvorâte din spiritul creştinismului. Societatea Naţiunilor şi pactul Kellog, cât şi orice alt pact ce are de scop să conserve pacea şi bunele relaţii dintre oameni, sunt tot o binecuvântare a creştinismului. Şi câte alte binefaceri încă a adus religia creştină pe pământ....

Taine, vorbind despre binefacerile aduse de creştinism, spune următoarele : „Sub învelişul său ortodox, catolic sau protestant, creştinismul este încă pentru patru sute de milioane de făpturi omeneşti, organul spiritual al marei perechi de aripi indispensabile pentru înălţarea omului mai presus de el însuşi, mai presus de viaţa de târâtoare şi de orizonturi mărginite, pentru a-l conduce prin răbdare, asigurare şi speranţă până la seninătate, pentru a-l ridica mai presus de cumpătare, curăţenie şi bunătate până la devotament şi sacrificiu. Totdeauna şi pretutindenea de 18 veacuri, îndată ce aceste aripi au lipsit sau au fost frânte, moravurile publice şi private au decăzut. In Italia în timpul renaşterei, în Anglia sub restauraţie, în Franţa sub convenţiune şi directorat, omul s'a făcut păgân ca în veacul întâi. S'a făcut dintr'o dată ca pe vremea lui August şi Tiberiu; doritor de plăceri şi brutal, abuzând de alţii şi de el insuşi. Egoismul brut şi calculat avea întâetate, cruzimea şi senzualitatea se practicau pe faţă, societatea devenise un călău şi un maidan primejdios. Numai faţă de acest spectacol se poate preţui ceia ce a adus creştinismul în societăţile noastre moderne : pudoarea, blândeţa, onestitatea, credinţa şi dreptatea pe care el le-a insuflat. Nici raţiunea filozofică, nici cultura artistică şi literară, nici chiar onoarea feodală militară şi cavalerească, nici un cod, nici o administraţie, nici un guvern nu pot să aducă acest serviciu. Numai el ne poate opri în loc pe pragul fatal, ca să stăvilească alunecuşul pe nesimţite, prin care fără răgaz şi cu toată greutatea caracteristică ei, rasa noastră dă mereu înapoi. Bătrâna Evanghelie, oricare i-ar fi învelişul actual, este încă şi azi cel mai bun auxiliar al instinctului social" [1]).

In faţa acestor imense avantagii pe care religia le aduce

1) *Revue des Deux Mondes*, 1 Iuin 1891.

societăţei, societatea a căutat să apere, să protejeze şi să onoreze religia.

Astfel, Egiptenii, Grecii şi Romanii puneau religia în fruntea tuturor instituţiilor sociale. Naţiunea la ei stă sub ascultarea zeilor. Nerespectarea zeilor era privită ca o crimă de stat. Romanii la începutul fiecărui an aduceau sacrificii pentru buna stare a cetăţenilor în decursul anului ce vine, iar înainte de-a începe un războiu se consultau augurii sau cărţile sibiline. Grecii procedau la fel, nu făceau nimic important fără să aducă întâi sacrificii şi fără să facă rugăciuni. Marii oratori ca Demostene şi alţii, înainte de-a începe cuvântările lor, cereau ajutorul cerului. Atena cea plină de filosofi şi înţelepţi, avea legi foarte aspre contra necredinţei şi a impietăţei publice, şi mulţi cetăţeni iluştri ai ei au trebuit să le simtă rigorile. Pericle a fost acuzat de necredinţă şi a trebuit să se prezinte înaintea tribunalului spre a se apăra. Tribunul roman Tremelius a fost condamnat la o amendă foarte mare fiindcă nu s'a purtat cu respect faţă de un pontif al timpului său. La Evrei, mai pronunţat ca la oricare alt popor, toate instituţiile, toate actele vieţei lor purtau stampila divinităţii.

Desigur că exemplele s'ar putea înmulţi la infinit pentru a arata că religia, fiind unul din bunurile de căpitenie a popoarelor, trebue să fie şi obiectul celei mai mari atenţiuni din partea lor.

Ca încheere, putem afirma că religia este regulatorul şi sufletul întregei vieţei omeneşti ; şi dacă respectul şi practicarea ei a fost şi este garanţia cea mai sigură a statelor, atunci dispreţuirea ei este cauza cea mai sigură a decadenţei lor.

Preot Nicolae Gheorghiu
Profesor



Afinități între Auguste Comte și saint-simonieni [1])

Discipol al vizionarului Saint-Simon, Auguste Comte, odată despărțit de maestrul său, urmează drumul preocupărilor sale proprii. Programul vast pe care vrea să-l înfăptuiască — un sistem complect al științelor „pozitive" care să culmineze în știința, creiată de el, a societății omenești — îl țintuește pe filosof pentru multă vreme la masa de lucru. Separat cu desăvârșire de clocotul vieții din jurul lui, conștient ca puțini alți gânditori de importanța ideilor pe care vrea să le sistematizeze, August Comte află cu mirare că cei care, spre deosebire de el, se recunoșteau discipoli ai lui Saint-Simon — Rodrigues, Eufantin, Bazard, etc. — *vor să întemeeze o religie nouă.* Către anul 1830, în epoca în care tânărul Comte construia un sistem de gândire menit să trimeată departe în trecut „faza teologică", saint-simonienii se întorceau, după aprecierea filosofului pozitivist, tocmai la această fază depășită de progresul cunoștințelor omenești [2]). Ce putea să fie comun între el și acești noui „teologi", cu apucături bizare și excentrice? Auguste Comte, în orice caz, nu găsea nici un punct de contact între ideile lui și concepțiile grupului condus de Enfantin. Că mai târziu *va avea și el o religie,* aceasta ieșea din sfera preocupărilor filosofului din anii 1826—1830. Deocamdată pe el îl interesa elaborarea filosofiei pozitiviste. Iar saint-simonienii au, în aceiași epocă, preocupări de misionari ai unei noui credințe. Această lipsă de coincidență a concepțiilor explică, într'o măsură, faptul că nici unul, nici ceilalți n'au observat că între ei există totuși suficiente afinități intelectuale și sufletești.

Dar aceste afinități n'au fost, se pare, puse în lumina pe care ar fi meritat-o nici de către cei străini și de pozitivism, și de Saint-Simonism. Filosofiile au, pe lângă conținutul lor propriu, cunoscut specialiștilor, și valoarea unor bunuri sociale, care rezultă adesea din simplificarea și popularizarea lor. In pozitivismul lui Auguste Comte (cunoscut mai mult din auzite decât din lectura paginilor greoaie din „Cursul de Filosofie pozitivă" și celor așa de viguroase și de

1) Studiul pe care-l publicăm aici este un capitol dintr'o lucrare mai cuprinzătoare. Această lucrare are ca obiect influența pe care ideile lui Auguste Comte, întemeetorul filosofiei pozitiviste, au primit-o dela întreaga atmosferă socială și politică a momentului istoric în care au apărut: epoca Restaurației franceze (1815—1830). Pentru capitolul care urmează, vezi revista „Arhiva pentru Știința și Reforma Socială" de sub direcția D-lui Profesor D. Gusti.

2) S. Charléty, Histoire du Saint-Simonisme, Paris, 1931, p. 73, notă.

concentrate, aşa de *bine scrise*, din „opusculele" tinereţii) s'a văzut, printr'o imagine mult simplificată, numai războiul declarat metafizicei şi prioritatea ştiinţei pozitive. Iar extravaganţele saint-simonienilor au dat doctrinei lor aspectul exclusiv al unui misticism confuz şi, prin exagerare, adeseori comic. Ce putea să fie comun între idolatrizarea lui Enfantin „Le Père" şi sistematizarea de către Auguste Comte a cunoştinţelor omeneşti ? Ce putea să fie asemănător între efuziunile de entuziasm colectiv ale saint-simonienilor şi izolarea voită şi indelungată a filosofului care, timp de decenii, desvoltă în liniştea cabinetului său de studiu câteva idei „clare şi distincte ?" De acea este explicabil faptul că, la bogata bibliografie a raporturilor şi a afinităţilor dintre *Saint-Simon* şi Auguste Comte, nu s'a adăogat, în ce priveşte afinităţile şi influenţele reciproce dintre Auguste Comte şi *cercul saint-simonian* (injghebat după moartea lui Saint-Simon), decât unele foarte interesante observaţii, dar, după câte ştim, nici un studiu care să aprofundeze problema [1]).

Din punctul de vedere din care privim aici filosofia pozitivistă, acela al atmosferei sociale şi psihologice care a influenţat-o, este de o deosebită însemnătate pentru noi stabilirea punctelor comune care leagă gândirea filosofului pozitivist de doctrina elevilor lui Saint-Simon, *doctrină care ia fiinţă în aceiaşi epocă istorică în care apar şi primele lucrări ale lui Auguste Comte : epoca Restauraţiei.* După ce vom fi precizat afinităţile dinte urmaşii lui Saint-Simon (Auguste Comte inclusiv), şi în cazurile în care ei acceptă nemodificate ideile maestrului, şi în cazurile în care *ei modifică, cu toţii în acelaş sens, aceste idei*; după ce, apoi, vom arăta legătura între ideile elevilor lui Saint-Simon şi atmosfera dela şcoala politehnică (pe unde au trecut şi Auguste Comte şi saint-simonianul Enfantin), vom reuşi, sperăm, ca, lărgind şi mai mult cercul explicaţiei sociale a ideilor de care ne ocupăm, să prezentăm principalele concepţii ale cugetării pozitiviste ca reprezentative pentru *mentalitatea unei întregi generaţii nemulţumite de regimul politic şi de atmosfera sufletească a Restauraţiei franceze dela 1815.*

In cele ce urmează, obiectul nostru este mai limitat. E vorba de a examina care sunt, alături de bine-cunoscutele deosebiri de concepţie, *elementele comune* ale gândirii lui Auguste Comte, pe de o parte, ale concepţiilor cercului saint-simonian, pe de altă parte. De abia după ce vom stabili, în paginile care urmează, aceste elemente comune, vom putea pătrunde în ambianţa socială şi sufletească a filosofiei pozitiviste. Căci dacă gândirea unui filosof *izolat* e greu de explicat prin factori sociali, doctrina comună *unui grup întreg de teoreticieni*, apariţia *unui curent de idei* poate fi explicată prin frământările vieţii sociale.

---

1) In ce priveşte influenţa exercitată de Auguste Comte, prin importantul său „opuscul" *„Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société" (1822)*, asupra *„Doctrinei lui Saint-Simon" (1829)*, datorită lui Bazard, vezi vezi observaţia justă a lui H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Ed. III-a, vol. II, p. 608). Höffding se referă la concepţia fazelor „organice" şi „critice". Desigur Comte influenţează pe Saint-Simonieui in privinţa aceasta, fiind, la rândul lui, şi el tributar sugestiilor lui Saint-Simon. Pentru afinităţile celor două doctrine, vezi şi reflecţiile lui S. Charléty, op. cit., p. 352—353. precum şi indicaţiile date de R. Mauduit *Auguste Comte et la science économique* Paris 1929, p. 20, 21, 26, 90.

* * *

I. Cea mai importantă din tendințele comune lui Auguste Comte și grupului condus de Bazard și Enfantin este, fără îndoială, *ideea de a constitui prin* **știință** *o nouă „putere spirituală" menită să înlocuiască religia în rolul ei de directoare morală și intelectuală a societății.* Idee destul de veche a lui Saint-Simon (emisă prima dată în „*Lettres d'un habitant de Genève*" din 1803), primatul științei și al savanților în societate trece deopotrivă în gândirea lui Auguste Comte ca și în aceea saint-simonienilor.

In excelentul său studiu despre saint-simonism, Sebastien Charléty constată că din toate ideile caracteristice grupului dela „le Producteur" (prima revistă a cercului saint-simonian, apărută după moartea lui Saint-Simon, în 1825—1826), cea mai precisă este concepția privitoare la noua putere spirituală [1]). Această temă este tratată în revistă de numeroși colaboratori, ca Bazard, Enfantin, Allier, Laurent, Rouen, dar cel care îi dă cea mai amplă desvoltare este *însuși Auguste Comte*, în articolele de mare întindere: „*Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*" (Noembrie și Decembrie 1825) și „*Considerations sur le pouvoir spirituel*" (Decembrie 1825 și Februarie 1826) [2]).

Auguste Comte apare deci ca *un exponent al ideilor grupului saint-simonian dela revista „Le Producteur".*

Atunci când tânărul filosof spune că „orice acțiune presupune principii prealabile de conducere pe care indivizii și masele n'au nici capacitatea nici timpul să le stabilească, sau măcar să le verifice" și de aceea trebue să existe o clasă care „cu deosebire activă în ordinea speculativă, este ocupată în mod constant și exclusiv să furnizeze tuturor celorlalte reguli generale de conduită", el exprimă, prin urmare, concepția întregului cerc din jurul publicației saint-simoniene.[3]) Membrii cercului saint simonian sunt în aceiași măsură ca și Auguste Compte adepții teoriei după care normele generale de conduită ale societății trebue să fie date de savanți. Căci—spune Auguste Comte—„savanții... au dobândit încetul cu încetul întreg ascendentul pierdut treptat de cler". Ei vor trebui să fie nouii „directori spirituali" ai societății. [4])

Noua putere spirituală a științei va trebui să fie, ca odinioară religia în epocile ei de splendoare (de ex. în Evul Mediu), marea educatoarea a poporului, mentorul de fiecare zi al vieții sale morale și intelectuale. In privința acestui mare rol educativ rezervat puterei spirituale care se va forma, articolele amintite ale lui Auguste Comte și „*Doctrina Saint-simoniană*" din 1829 sunt perfect de acord. Educația la care se gândește viitorul autor al „Cursului de filosofie pozitivă" este „sistemul de idei și de obiceiuri necesare pentru a prepara pe in-

---

1) S. Charléty op. cit., p. 35.

2) Pentru felul foarte asemănător în care diferiții colaboratori tratează această problemă, vezi Henri René d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens*, Paris 1930, p. 40—44, etc.

3) Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, în *Système de politique positive*, vol. IV, Appendice général, Ed. IV, Paris 1912, p. 203.

4) Auguste Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, în Système de politique positive, vol. IV, Appendice général, p. 171.

divizi în vederea ordinei sociale în care trebue să trăiască, şi pentru a adapta, pe cât posibil, pe fiecare din ei la destinaţia particulară pe care trebue s'o îndeplinească în societate". De aceea educaţia va cuprinde „nu numai pregătirea tinerimii, ci şi acţiunea atât de importantă exercitată asupra oamenilor maturi, care este complementul ei necesar". 1) „Doctrina" lui Bazard ne spune la rândul ei: „educaţia... nu este limitată la copilărie; ea trebue să urmeze pe om în cursul întreg al existenţii sale,... să desvolte în el simpatiile potrivite cu scopul pe care societatea işi propune să-l atingă". 2)

S'a spus adesea că motivele pentru care Auguste Comte a colaborat la revista saint-simoniană au fost cu totul întâmplătoare şi fără nici o legătură cu atitudinea ideologică a revistei. Comte ar fi fost împins la colaborare mai ales de considerente pecuniare, strâmtorat cum era în acea epocă din acest punct de vedere. 3)

Există, în privinţa aceasta, şi o mărturie categorică a filosofului, în corespondenţa lui cu prietenul Valat. 4) Cu alt prilej Comte insistă iarăşi asupra faptului că legăturile lui cu „Le Producteur" au fost „pur literare", fără să implice nici o adeziune spirituală 5). In aceiaşi ordine de idei, e interesant amănuntul că la reuniunile săptămânale pe care colaboratorii revistei le ţineau la Cerclet, redactorul revistei, (şi prietenul lui Auguste Comte), *Auguste Comte nu lua parte niciodată*, deşi am văzut că ideile lui erau împărtăşite de întregul grup 6).

Colaborarea lui Comte la revista saint-simoniană apare, astfel, într'o lumină specială. Ideile lui privitoare la noua „putere spirituală" îl apropie de revistă, antipatiile lui personale îl despart de cei mai mulţi din redactorii ei. Cum adeseori se întâmplă, afinităţile de idei iau, şi de data aceasta, în ochii celui care se consideră creatorul unei anumite concepţii, aspectul unui vulgar plagiat 7). Auguste Comte acuză pe Bazard că i-a furat ideile. Ca totdeauna, şi în cazul acesta chestiunile de paternitate ideologică sunt greu de rezolvit. De fapt, ideile cercului — pe care nimeni nu le gândea cu atâta precizie şi consecvenţă ca Auguste Comte—erau, în esenţa lor, ideile lui Saint-Simon *care se bucurau în epoca aceasta* — ultima parte a episodului istoric al Restauraţiei—*de o putere de atracţie pe care n'o avuseseră timp de mai mult de douăzeci de ani.*

Provenit, ca formaţie spirituală, în foarte mare parte dela inventivul Saint-Simon, Auguste Comte se întâlnea la „Le Producteur", unde îl trimisese simple

---

1) Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel;* ibidem, p. 193.

2) *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Doctrine saint-simonienne,* vol. I, Paris 1877, p. 350-351.

3) S. Charléty op. cit., p. 30. Vezi şi H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte,* Paris 1931, p. 149-150.

4) „...îţi mărturisesc că, dacă acest jurnal n'ar fi venit la timp să-mi ofere o resursă, n'aş fi ştiut cum să ies din încurcătură" (A. Comte, *Lettres à Valat,* Paris 1870, p. 171).

5) Roger Mauduit, op. cit., p. 20, notă. E vorba de o scrisoare a lui Auguste Comte către Michel Chevalier în care filosoful „tăgădueşte că ar fi saint-simonian".

6) *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Notices historiques,* vol. I, (Paris 1865) p. 166.

7) S. Charléty, op. cit., p. 30-31.

mobile utilitare, cu o intreagă serie de entuziaşti discipoli ai lui Saint-Simon. Intâlnirea aceasta are, desigur, o semnificaţie care ii răpeşte caracterul de coincidenţă. Faptul că Auguste Comte a fost atras (fie şi din motive băneşti) de revista saint-simonienilor arată că era acolo un focar intelectual puternic, *bine alimentat şi materialiceşte*[1], de care nu s'ar fi putut ţine departe decât cineva care ar fi avut idei *foarte deosebite* de ale grupului saint-simonian, ceeace desigur nu era cazul lui Auguste Comte. Cum arată şi numele publicaţiei, ea se integra—ca şi publicaţiile anterioare datorite lui Saint-Simon: L'Industrie, Le Catéchisme des industriels, etc.,—în lupta de emancipare pe care clasele „industriale" ale Franţei de atunci (adică toate clasele sociale, afară de aristocraţia care se voia stăpână atotputernică pe Franţa Restauraţiei) o ducea împotriva regimului aristocratic şi clerical al Restauraţiei. „Industrialismul" şi interesele „producţiei" erau pe atunci „in aer" în cercurile burgheze şi liberale, adică în atmosfera insăşi in care apăruse în publicistică Auguste Comte, alături de Saint-Simon, aristocratul duşman al propriei sale clase, de multă vreme renegate. Comte putea să nu frecventeze pe redactorii revistei la care colabora şi să se considere un gânditor izolat şi absolut original. Nu e mai puţin adevărat că el era de fapt, mult mai aproape de ei decât îşi închipuia.

Auguste Comte exprimă, cu o vigoare şi cu o strălucire care, natural, ii aparţin lui, sentimentele unui grup întreg privitoare la necesitatea nouei puteri spirituale a Ştiinţei. Dar asemănarea merge mai departe. Această forţă spirituală, conducătoare mult dorită a societăţii, capătă, la un moment dat (care nu este acelaş la unul şi la ceilalţi) un aspect „religios". Auguste Comte care, la 1830, când saint-simonismul devine o „biserică", priveşte compătimitor pe cei întorşi la naivităţile „teologiei", inclină şi el, cu cincisprezece ani mai târziu, spre transformarea filosofiei lui în religie. Independent de unele influenţe personale, de ordin afectiv, exercitate asupra lui Auguste Comte, ca aceea, restabilită demult la proporţiile ei adevărate, a Clotildei de Vaux [2], Auguste Comte urma prin tendinţele lui religioase din *„Politique positive", aceiaşi curbă de evoluţie pe care o urmaseră şi saint-simonienii.* Cu deosebirea—desigur importantă—că el, multă vreme preocupat de elaborarea sistemului *filosofiei* pozitive (pregătire indispensabilă pentru *politica* pozitivă) urmează mult mai încet decât saint-simonienii drumul care duce la „religia umanităţii". Şi de altfel, vom încerca să punem în evidenţă faptul că prefacerea unei filosofii care se intemeiază pe ştiinţa pozitivă în „religie" are, la Auguste Comte, aceiaşi semnificaţie pe care o are la saint-simonieni trecerea dela primatul social al ştiinţei la eluziunile „religiei" lor excentrice.

Religia nu mai era, la începutul veacului trecut, în Franţa, aşa de discreditată cum fusese în epoca revoluţiei dela 1789. Pe atunci ura contra clerului,

1) Vezi Ch. Avezac-Lavigne, Saint-Simonisme-Positivisme, Paris 1905, p. 20.

2) Vezi admirabila tratare a chestiunii in G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte*, p. 193 (capitolul: Amour et mysticisme), şi mai ales p. 206-207. „Pozitivismul—spune Dumas—„a tins totdeauna, în virtutea logicei sale proprii, către organizarea fericirii omeneşti, şi nu influenţa unei femei a făcut din el o filosofie umanitară".

înalt, aliat cu nobilimea, se revărsa, din motive politice, asupra instituţiei însăşi a religiei. Intr'o vreme frământată de pasiunea anticlericală cea mai puternică, anticlericalismul devenea, în acelaş timp, ireligiune şi ateism. In secolul al XIX-lea, epocă de reculegere sufletească şi de „restauraţie" socială şi politică, fanatismul ateu cedează în faţa unei judecăţi mai cumpănite, mai înţelegătoare. Clerul nu pare să fie în Franţa mult mai iubit decât înainte. Dar într'o epocă mai calmă din punct de vedere al luptelor sociale—cum sunt primele decenii ale secolului—se poate face deosebire între biserică şi religie, se poate disocia clericalismul de creştinism. Biserica oficială, aliată cu aristocraţia, şi din cauza aceasta uneori ocolită de popor nu provoacă, totuşi, scăderea sentimentului religios spontan al mulţimii. Dimpotrivă, atmosfera romantică dela începutul secolului, cu nostalgia ei religioasă, menţine foarte viu în unele cercuri, cel puţin interesul pentru religie, dacă nu credinţa propriu—zisă. Iar cei care militau pentru revenirea totală la „vechiul regim", în politică ca şi în cultură, în religie ca şi în morală,—întreaga „şcoală retrogradă" a teocraţilor tradiţionalişti (De Maistre, De Bonald, etc.)—accentuau mereu rolul istoric unificator, pacificator, al religiei, mai ales al catolicismului de odinioară, punându-l în contrast cu anarhia morală şi politică a epocii contemporane.

Saint-simonienii (inclusiv cel mai strălucit dintre discipolii lui Saint-Simon : Auguste Comte) erau aşa cum vom arăta cu alt prilej, nişte adversari ai Restauraţiei, dar şi nişte decepţionaţi ai ideilor liberale şi revoluţionare pe care cei mai mulţi le profesase în tinereţe. Liberalismul anemic dela 1825 părea un ecou întârziat al ideilor dela 1789. Restauraţia aristocratică, 'patronată de Bourboni, devenea—după suirea pe tronul Franţei a regelui Carol al X-lea (1824)—tot mai arogantă şi, în aparenţă, tot mai puternică. Liberalismul se vedea înfrânt pentru multă vreme. Intelectualii Restauraţiei, până la vârsta de 30 de ani, nu aveau drept de vot. Iar dreptul de a fi aleşi deputaţi nu-l aveau până la vârsta de 40 de ani. Censul ridicat cerut alegătorilor împiedeca şi el participarea la viaţa politică a atâtor intelectuali cu vocaţie de conducători politici. Mai ales intelectualii de extracţie socială modestă sufereau de pe urma protecţiei pe care regimul drapelului alb o acorda celor de origine nobilă sau celor care, prin bogăţia lor, reuşeau să se acomodeze perfect cu regimul aristocratic.

Nemulţumiţi de Restauraţie, dezamăgiţi de ideea liberală care nu era în stare (sau *părea*, înainte de 1830, că nu e în stare) să răstoarne regimul boieresc şi clerical, intelectualii aveau, desigur, motive suficiente să se întrebe: care au fost împrejurările care au înlesnit triumful politic al oamenilor „vechiului regim" ?

La această întrebare răspunsul nu era foarte greu de dat: *dezordinea şi haosul revoluţionar au dat, până la urmă, câştig de cauză* **ordinei** *în numele căreia s'a instaurat şi dictatura lui Napoleon, şi domnia „anacronică" a Bourbonilor.* Liberalismul—acesta este „leit-motiv"-ul gândirii sociale a lui Auguste Comte ca şi a saint-simonienilor—e bun pentru a distruge vechea organizaţie socială, dar el nu poate pune nimic în locul ei, tocmai din cauză că el, prin individualismul lui excesiv, exclude ideea de societate organizată. „Preponderenţa pe care o păstrează încă tendinţa critică"—spune Auguste Comte în 1822—este cel mai mare obstacol pentru progresele civilizaţiei, şi chiar pentru distrugerea ve-

chiului sistem". [1]) Comte vrea, desigur, să spună că excesul de libertate individuală, excesul de critică individualistă împinge societatea, care are nevoie de o ordine, *ori care ar fi ea*, spre *ordinea* „vechiului sistem". *Critica* ar trebui înlocuită cu *organizarea*. Libertatea de conștiință și suveranitatea poporului, idei pur „critice" și negative, fără nimic constructiv în ele, nu pot prezida la organizarea temeinică a societății, zguduită de marea revoluție. Aceste idei, „*născute amândouă ca să distrugă, sunt deopotrivă de improprii pentru a întemeia*" [2]). Iar Enfantin spunea, în 1829, că trecutul nu va fi murit până ce omenirea nu va pune în locul lui Dumnezeu, așa cum era el conceput altădată, protector al forței și al privilegiilor de castă, un „Dumnezeu al muncii care să sanctifice numai inteligența". Până ce societatea își va găsi, astfel, *într'o nouă religie* (garanție de ordine și stabilitate sufletească și socială) echilibrul perdut, „societatea simte o nevoe așa de puternică de conducere în ce privește sentimentele și actele sale, în cât mai curând s'ar întoarce la Biserică sau în anticamera regilor militari decât să se guverneze ea însăși așa cum dorește liberalismul.... cu alte cuvinte, societatea are mereu acea nevoie de credință fără de care nu există societate" [3]). Silogismul saint-simonist (și comptian) e acesta : *societatea are nevoie de ordine—ordinea o aduce numai credința—societatea are, prin urmare, nevoie de credință.* Iar substratul psihologic al acestui raționament, punctul de plecare ascuns în subconștient era dorința *intelectualilor nemulțumiți de Restaurație* care erau saint-simonienii de a găsi un mijloc *pentru a face inutilă și imposibilă întoarcerea la trecut.* Dezordinea și „anarhia" liberalismului duc cu necesitate la *ordinea trecutului,* dacă nu se poate substitui acestei ordine, incompatibilă cu progresul culturii, o altă *ordine progresistă.* Lipsa de orice credință comună, care să cimenteze legăturile sociale, duce fatal la credințele naive și anacronice ale strămoșilor, dacă aceste credințe nu sunt înlocuite cu altele, mai apropiate de nivelul intelectual al omenirii de astăzi.

Dezamăgiții liberalismului, care nu puteau totuși să treacă în tabăra extremei drepte [4]), ajung astfel, să conceapă o nouă axă ideologică a societății : *știința devenită o dogmă „religioasă"* în jurul căreia să se poată strânge sufletele risipite de excesul criticii individualiste. Știința devenită religie înseamnă armonia socială definitiv asigurată. Dar această armonie a societății nu va mai însemna, ca până acum, obscurantism și arbitrariu absolutist. Noua ordine socială va avea ca centru elementele cele mai învățate și mai progresiste ale societății. Noua alcătuire socială va fi condusă spiritualicește de oamenii care practică știința (și care — ca să aruncăm iarăși o rază de lumină în subconștientul acestor „savanți" care cer pentru ei conducerea societății — *acum, în epoca Restaurației clericale, au mai puțin ca oricând dreptul de a participa la conducerea treburilor publice).*

Din teama că discuția liberă anarhizează societatea *și o îndreaptă iarăși*

---

1) Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécéssaires pour réorganiser la société, in Système de politique positive, Appendice général,* p. 48.

(2 Ibidem, p. 53.

(3 Henri—René d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens,* p. 76.(scrisoarea lui Enfantin către Thérèse Nugues, Aprilie 1829).

4) S. Charléty, op. cit., p. 47.

spre ordinea absolutistă şi teologică, ca spre singurul remediu existent contra dezordinii, izvorăşte deci dorinţa unei doctrine ştiinţifice dogmatice de care să asculte toţi, aşa cum odinioară ascultau de Biserică. Avantajul social-politic al religiei — unificarea sufletească a societăţii—trebue smuls şi utilizat de oamenii de ştiinţă în folosul ştiinţei şi al progresului.

Desigur, odată stabilit principiul că societatea are nevoe de dogme noui, menite se ia definitiv locul celor vechi, nu era de loc greu să se ajungă la concluzia că aceste dogme trebuesc prezentate mulţimii în forme cât mai accesibile şi, prin urmare, cât mai izbitoare pentru imaginaţie. *De ce nu s'ar prezenta nouile idei îmbrăcate pe cât posibil în costumul celor vechi? De ce nu s'ar înlesni victoria noului sistem ştiinţific al lumii prin împrumutarea a cât mai multe detalii dogmatice şi simboluri rituale dela vechile religii?* Deja Saint-Simon fusese preocupat de utilizarea sentimentului religios ca mijloc de propagare a concepţiilor lui. [1]

In ce priveşte psihologia saint-simonienilor în preajma prefacerii societăţii lor în „biserică", Charléty o caracterizează astfel: „se va raţiona încă, dacă trebue, căci nici o forţă nu e de despreţuit când e vorba să faci să triumfe adevărul. Dar pentru a obţine conversiuni, puterea misterioasă a cuvântului profetic, entuziasmul, dragostea pe care o va inspira doctrina şi pe care o vor inspira chiar reprezentanţii ei, vor fi mijloace mai bune" [2]).

Aceeaşi preocupare de propagare a ideilor stă şi la baza „religiei" lui Auguste Comte. Cu mult înainte de edificarea religiei umanităţii, încă din tinereţe, Comte spunea că, odată sistemul cel nou stabilit teoreticeşte, trebue căutate mijloacele prin care masa societăţii să fie câştigată pentru el. Atunci încetează rolul savanţilor şi începe misiunea „imaginaţiei" şi a artelor frumoase. Aceste forţe iraţionale trebue să producă „exaltarea" fără de care ideile noui n'ar putea fi propagate [3]). Iar dacă în religia de mai târziu a lui Auguste Comte întâlnim trinitatea compusă din „*Marea Fiinţă*" (omenirea, reprezentată prin oamenii care i-au adus servicii însemnate) *Marele Mediu* (spaţiul) şi *Marele Fetiş* (pământul), acesta provine, cum foarte just observă G. Dumas, din dorinţa de a da „credincioşilor noului cult un echivalent al trinităţii catolice" [4]). Din aceiaşi dorinţă derivă şi calendarul pozitivist, cu pomenirea oamenilor mari, destinat să ia locul calendarului bisericesc.

„Dela ştiinţă la religie" înseamnă, şi pentru saint-simioneni ca şi pentru Auguste Comte, înlocuirea dogmelor religiei cu dogmele „demonstrabile" ale ştiinţei şi propagarea lor în mase cu ajutorul elementelor care amintesc dogmele şi ritualul vechilor religii populare.

---

1) *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. VI, p. 116—117 şi următoarele (Du système industriel). ibidem, vol. VII, p. 107—192. (Nouveau Christianisme).

2) S. Charléty, op. cit. p. 62.

3) Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécéssaires pour réorganiser la société* (in Système de politique positive vol. IV, Appendice général, p. 104—106).

4) „Este mereu aceiaşi dorinţă de a imita catolicismul, aceiaşi speranţă naivă de a conduce mulţimea dela o religie la cealaltă, punând în evidenţă toate asemănările de formă şi de fond. Nu este aici „o întoarcere la faza teologică" ci aplicarea conştientă a unui procedeu"... (G. Dumas, op. cit., p. 332).

Pornită din dorinţa *politică* de a da societăţii un nou suport ideologic, iar nu din zbuciumul unor credinţe lăuntrice, religia are şi la saint simonieni şi la Auguste Comte un caracter aparte. Anume, lipseşte acestor „religii" tocmai elementul esenţial al unui sistem de credinţe religioase ; *elementul supranatural.* El e înlocuit de saint-simonieni printr'un vag panteism, iar de Comte prin cultul divinităţii naturale şi imanente a umanităţii. *Nemurirea sufletului nu joacă nici un rol, cum s'a observat, în religia saint-simoniană* [1]). *Ea este deopotrivă de absentă din religia lui Auguste Comte.* Aceasta o înlocueşte cu *nemurirea „subiectivă"*, ceiace înseamnă perpetuarea amintirii oamenilor de seamă, ca răsplată a serviciilor aduse omenirii. „A trăi cu demnitate în memoria altora", aceasta este, după Auguste Comte *singura satisfacţie* pe care faza pozitivă a istoriei o poate da „nevoii noastre intime de a eterniza existenţa" [2]).

Obsedaţi în acelaş grad de dorinţa unei organizaţii sociale noui, întemeiată pe domnia spirituală a ştiinţei, Comte şi saint-simonienii au crezut că vor ajunge mai uşor la realizarea idealului lor, dacă vor prezenta ştiinţa ca religia care convine timpurilor moderne. Dar concepţii religioase care nu promit fericirea într'o altă lume, religii lipsite de transcendenţă, religii „fără teologie" — cum numeşte Höffding religia lui Auguste Comte [3]) — n'au reuşit (şi nici nu puteau reuşi) să captiveze mulţimea. *Prioritatea socială a Ştiinţei a rămas un deziderat al câtorva intelectuali. Ea n'a putut deveni o credinţă a poporului.*

II. Ceeace caracterizează deopotrivă pe Auguste Comte ca şi pe Bazard, Enfantin, etc. afară de primatul solicitat pentru ştiinţă despre care am vorbit (arătând şi evoluţia lui către „religie"), este şi *tendinţa lor comună de a privi trecutul omenirii cu spirit imparţial şi obiectiv.* In felul acesta ei puteau spera să ajungă la o ştiinţă a societăţii, construită cu aceiaşi metodă de observaţie rece, obiectivă, a fenomenelor care a dat aşa de bune rezultate în ştiinţele naturii. Această ştiinţă a societăţii trebuia neapărat creată. Căci ştiinţa care râvnea să ia locul Teologiei în conducerea morală a societăţii trebuia să fie complectă, nu fragmentară. Cu atât mai puţin putea această ştiinţă, aşa de pretenţioasă politiceşte, să rămână lipsită tocmai de disciplina cea mai importantă pentru organizarea vieţii sociale a omenirii : ştiinţa societăţii. „Trebue completat — spune în 1825 Auguste Comte — „sistemul cunoştinţelor naturale, prin crearea Fizicii sociale, şi după aceasta, trebue să se procedeze direct la construirea finală a filosofiei pozitive. In felul acesta şi numai în felul acesta, ştiinţa, redobândind un caracter cu totul general, va putea deveni aptă să înlocuiască incapacitatea teologiei în ce priveşte guvernarea morală a societăţii" [4]).

1) S. Charléty, op. cit., p. 141.

2) Auguste Comte, *Système de politique positive*, Ed. III-a, 1890, vol. I, p. 140

3) H. Höffding, Histoire de la philosophie moderne, Vol. II, p. 342.

4) Auguste Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* in Système de politique positive vol. IV, Apendice général, p. 171. In 1825 când teologia era stăpână pe învăţământul Franţei şi clericalismul era protejat de regele Carol al X-lea (vezi S. Charléty, *La Restauration.* Paris 1921, p. 244), Auguste Comte, elevul curajosului critic al Restauraţiei Saint-Simon, vorbeşte de „incapacitatea" teologiei de a conduce moraliceşte societatea... Intregul grup de intelectuali al căror *exponent filosofic* este Auguste Comte sunt adversarii regimului politic *şi spiritual* dela 1825.

Ca şi ideia priorităţii sociale a ştiinţei, şi tendinţa de a face din istorie o ştiinţă preocupase şi pe Saint-Simon, autorul lucrării *„Mémoire sur la Science de l'Homme"*. (1813) [1].

Utilizând indicaţiile date de Saint-Simon, elevii lui se apleacă asupra trecutului istoric cu înţelegere şi obiectivitate. Ei nu vor scoate din istoria omenirii, ca filosofia franceză a secolului al XVIII-lea, instituţia religiei şi epoca Evului-Mediu, considerându-le ca produsele ignoranţii şi duşmanele raţiunii. Dar ei nu vor cădea nici în eroarea tradiţionalismului reacţionar dela începutul secolului al XIX-lea care preamăreşte Evul-Mediu ca să condamne, în schimb, Revoluţia franceză [2]. In faţa celor două concepţii istorice părtinitoare, izvorîte din pasiuni politice, iar nu din cercetarea liniştită a evenimentelor istorice, Auguste Comte şi saint-simonienii reprezintă punctul de vedere obiectiv şi explicativ. *Ei nu condamnă nici religia creştină, nici revoluţia franceză, ci le aşează pe fiecare la locul lor în înlănţuirea necesară a fenomenelor trecutului.*

In doctrina saint-simonienilor, religia devine element esenţial al epocilor *„organice"*, iar revoluţia punct culminant al epocilor *„critice"*. „In epocile organice" — ne spune doctrina lui Bazard — „omul vede ansamblul fenomenelor guvernat de o providenţă, de o voinţă binefăcătoare; principiul însuşi al societăţilor omeneşti, *legea* cărora ele se supun i se prezintă ca expresia acestei voinţe, şi această credinţă comună se manifestă printr'un cult care *leagă* pe cel tare de cel slab... Se poate spune, în acest sens, că natura epocilor organice este în mod esenţial *religioasă*" [3].

„Epocile critice oferă un spectacol diametral opus. Se observă, e adevărat, la începutul lor, un ansamblu de activitate, determinat de nevoia simţită în mod general de a distruge, dar divergenţa nu întârzie să izbucnească şi să devină completă, în toate părţile se manifestă anarhia, şi curând fiecare nu se mai preocupă decât de a-şi însuşi câteva rămăşiţe din edificiul care se prăbuşeşte şi se risipeşte, până ce va fi prefăcut în pulbere" [4]. Desigur, după saint-simonieni, societatea contemporană străbate o epocă critică. Şi anume ea se găseşte în „intervalul care separă *distrugerea* ordinei vechi de *edificarea* ordinei noui" [5]. Căci va trebui clădită o nouă societate. Prin ştiinţă şi „industrie", omenirea tinde să instaureze o epocă definitivă, scutită de alternarea celor două aspecte istorice şi întemeiată pe asociaţia universală a oamenilor [6].

1) *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* vol. XI, p. 17, 187, 245, 246, etc. Intocmai ca şi prima idee a lui Saint-Simon (domnia savanţilor) şi această a doua idee a filosofului *nu are răsunet în Franţa decât în epoca Restauraţiei*, atunci când ea serveşte ca protestare teoretică contra clericalismului. Ştiinţa socială este atunci adversarul teoretic al Teologiei.

2) „Revoluţia franceză nu seamănă cu nimic din tot ce s'a văzut în timpurile trecute. Ea este *satanică* în esenţa ei". (Joseph de Maistre, *Du Pape*, Paris, Charpentier, 1851, Discours préliminaire, p. 10). Cartea lui Joseph de Maistre a apărut în 1819, iar formula citată se găseşte şi în opera lui „Considérations sur la France" (1897).

3) *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin; Doctrine saint-simonienne*, vol. I, p. 173.

4) ibidem, p. 174.

5) ibidem, p. 88.

6) ibidem, p. 178-180.

Auguste Comte, impregnat de acelaș spirit istoric obiectiv și de aceiași dorință de a face din istorie o știință pozitivă, formulează încă din 1822 legea celor trei faze prin care trece „fiecare ramură a cunoștințelor noastre": faza teologică sau fictivă, faza metafizică sau abstractă și faza științifică sau pozitivă [1]. Referindu-se, apoi, nu numai la evoluția cunoștințelor, ci la „ansamblul istoriei civilizației", Comte împarte istoria în trei mari epoci: *epoca teologică și militară*; *epoca metafizică și „legistă"* (condusă de oamenii de legi, de avocați, de juriști); însfârșit, epoca *științifică și industrială* [2].

Preocupat mereu să dovedească *necesitatea istorică* a fazelor prin care trece evoluția intelectuală și socială a omenirii, Comte accentuiază rolul important pe care l-au jucat ficțiunile „teologice" în societatea primitivă. Fără aceste închipuiri ale copilăriei omenirii, fără iluzia antropomorfică, mintea omenească n'ar fi putut ieși din „letargia inițială". Căci omul nu poate face observații asupra lumii externe decât stimulat de anumite concepții subiective existente dinainte în mintea lui. Construcțiile naive ale fetișismului și politeismului au îndeplinit oficiul unor astfel de concepții subiective, indispensabile pentru observarea realității din afară. Fără exercițiul imaginației „teologice", fără impulsul puternic dat minții omenești de concepția religioasă despre lume, progresul intelectual al omenirii n'ar fi fost posibil [3]. Tot așa de utilă omenirii a fost și instituția castelor sacerdotale de odinioară care, devotate exclusiv activității spirituale, au fost un foarte important factor de progres [4]. Iar din punctul de vedere al coeziunii sociale, religia a îndeplinit în trecutul omenirii marele rol de a da societății un fundament solid și indispensabil. Prin credințele lor comune, membrii societății gândeau în acelaș fel asupra lumii. Nu existau între ei divergente de ordin intelectual. Această unitate a concepției despre lume era, în acelaș timp, garanția perfectei armonii sociale. Fără această deplină uniformitate de credințe, societatea n'ar fi putut exista [5].

Dacă religia e considerată de Comte ca necesară în epoca de dibuire a rațiunii omenești, el are acelaș spirit înțelegător și față de mișcările de emancipare ale societății determinate de tendințele „critice" ale minții noastre. Revoluția franceză dela 1789 e considerată de filosolul pozitivist ca „rezultată în mod spontan din irevocabila descompunere continuă a vechiului regim". Iar tendința revoluției de a distruge din temelie așezămintele sociale ale trecutului a fost o necesitate istorică [6].

In convingerea lui că toate instituțiile trecutului, chiar și cele care repugnă astăzi sentimentului nostru moral, au fost, pe vremea lor, *„inevitabile"* consecințe ale mentalității omenești și *„indispensabile"* condiții ale evoluției ulteri-

1) Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécéssaires pour réorganiser la société*; ibidem, p. 78.

2) Auguste Comte, op. cit., p. 112-113.

3) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris 1908, vol. IV p. 351—352.

4) op. cit., p. 359—361.

5) op. cit., p. 357—359.

6) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, p. 168—188, 197—199, etc.

rioare, Auguste Comte justifică istoricește expedițiile războinice și prezintă chiar sclavajul ca o instituție relativ binefăcătoare. Cuceririle militare au avut odinioară drept consecință faptul că popoarele supuse au fost constrânse să muncească pentru învingători. Constrângerea aceasta a condus, treptat, omenirea către viața activă, „industrială", așa de străină de firea primitivă a omului [1]. Cuceritorii străini au făcut, deci, omenirii serviciul de a o învăța să muncească. Iar în ce privește sclavajul, el a însemnat un mare progres față de obiceiul anterior de a se omori prizonierii. Căci „sclavul nu era la început decât un prizonier de războî căruia i se cruțase viața" [2].

Necesitatea istorică a tuturor instituțiilor sociale este convingerea comună saint-simonienilor și lui Auguste Comte. Clasificațiile lor istorice sunt destinate să prezinte tot ce pare, la prima impresie, bizar, arbitrar, lipsit de motivare rațională, în credințele și faptele trecutului, ca izvorând din nevoi sociale profunde.

Dar asemănarea merge mai departe. Deși la saint-simonieni găsim trecutul istoric împărțit în *două* feluri de epoci, organice și critice, care alternează, iar la Auguste Comte e vorba de *trei* faze succesive prin care trece civilizația, totuși cele două clasificații sunt, în fond, echivalente. Căci nu trebue să uităm că saint-simonienii admit și ei existența unei *a treia epoci:* epoca viitoare, în care popoarele vor prospera prin triumful deplin al științei și al „industriei" [3]. Iar știința și „industria" sunt și pentru Auguste Comte caracterele dominante ale epocii „pozitive" a viitorului [4].

Afară de aceasta, principiul fundamental al acelor epoci de organizare și stabilitate socială pe care saint-simonienii le-au numit organice, *religiozitatea* [5], se confundă aproape cu ceeace formează după Auguste Comte esența epocii *teologice.* In ambele epoci religia are aceiași funcțiune socială: organizarea societății prin unificarea ideilor despre lume. In epocile organice (după saint-simonieni), în faza teologică (după Auguste Comte), oamenii având aceleași credințe, societatea este solid constituită [6]. In ambele sisteme, faza care urmează epocii organice (sau teologice) este o fază negativă, distrugătoare, *critică,* expresie pe care o întrebuințează mereu Comte, după cum utilizează și expresia „organic". Epoca metafizică, este pentru Comte, din punct de vedere social, o „epocă critică" [7].

Nici caracterul de asociație a popoarelor, prevăzut de saint-simonieni

---

1) Auguste Comte, op. cit., vol. V, p. 94.

2) Ibidem. p. 99.

3) *Doctrine saint-simoniene,* vol. I, p. 178.

4) Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques;* în *Système de politique positive, Appendice,* p. 113.

5) *Doctrine saint-simoniene* vol. I, p. 156 și 173.

6) *Doctrine saint-simonienne,* vol. I, p. 172—173; Auguste Comte, *Cours de philosophie positive,* vol. IV, p. 357—359.

7) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive,* vol. V, p. 260 și următoarele; vezi și *Plan des travaux scientifiques, Appendice,* p. 79, etc. Noțiunile „organic" și „critic" apar la Auguste Comte încă din 1822, (Plan des travaux scientifiques) așa încât plângerile lui contra saint-simonienilor că nu-i recunosc paternitatea ideilor par justificate. Desigur, și Comte pornește dela indicații date de Saint-Simon.

pentru epoca viitoare, nu lipseşte din concepţia lui Auguste Comte [1]). In ambele doctrine, în sfârşit, se atribue ultimei faze a evoluţiei un caracter „definitiv" [2]). Omenirea va ajunge, în epoca triumfului ştiinţei, la termenul final al evoluţiei.

Spiritul obiectivităţii istorice, tendinţa de a introduce în istorie o ordine raţională care să încadreze, deopotrivă, tendinţele de conservare socială, care şi aspiraţiile inovatoare, caracterizează pe Auguste Comte ca şi pe Bazard, Enfantin şi ceilalţi saint-simonieni. Ei vor să facă din istorie o ştiinţă pozitivă, care să prezideze organizaţia socială. Numai prin complectarea ştiinţelor naturii cu „fizica socială", ştiinţa putea să pretindă onoarea de a deveni conducătoarea societăţii omeneşti.

III. Ideile exprimate deopotrivă de saint-simonieni ca şi de Auguste Comte pe care le-am expus până acum sunt concepţii ale lui Saint-Simon, desvoltate de discipoli, dar păstrate de ei, în ce priveşte esenţialul, pe linia de gândire a maestrului. Facem acum cunoştinţă cu o preocupare care reprezintă, de data aceasta, o importantă *modificare* a ideilor lui Saint-Simon.

Saint-Simon a fost preocupat, mai ales în acea parte a activităţii lui care coincide cu epoca Restauraţiei, şi de probleme cu caracter mai practic. Dorinţa de a ridica numeroasa categorie socială a „industriels"-ilor (adică a tuturor celor care au în societate un rol activ şi util: agricultori ca şi negustori, fabricanţi ca şi lucrători) la funcţiunea de conducătoare a societăţii, face din Saint-Simon un militant pentru un anumit sistem politic. Cum sistemul politic pe care îl preconiza el—instaurarea puterii politice a „industrialilor" — era diametral opus tendinţelor aristocraţiei, care se voia, în timpul Restauraţiei, tot mai deplină stăpână pe soarta Franţei, Saint-Simon apare ca un duşman politic al aristocraţiei şi al clerului.

Preocupat mereu de tratamentul lipsit de echitate pe nobilimea Restauraţiei franceze îl aplică tuturor celor care muncesc, Saint-Simon nu vede, în massa „industrialilor", care cuprinde pe industriaşi alături cu lucrătorii salariaţi, nici o opoziţie de interese. Cel care a fost considerat uneori ca un vestitor al socialismului contemporan, [3]) nu deosebeşte, totuşi, pe lucrătorii propriu-zişi de ceilalţi „industriali".

Dacă îl considerăm sau nu pe Saint-Simon socialist aceasta depinde, natural, de sensul pe care-l dăm unui cuvânt de care s'a uzat şi s'a abuzat în vremea din urmă. In cazul că, aşa cum pare mai potrivit, rezervăm termenul de socialist doctrinelor care cer abolirea proprietăţii particulare, Saint-Simon nu poate fi trecut printre socialişti, căci el nu preconizează această abolire [4]). In ce priveşte proprietatea, Saint-Simon nu face altceva decât să ceară ca proprieta-

---

1) Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques, Appendice*, p. 74; vezi şi *Considérations sur le pouvoir spirituel, Appendice*, p. 211—214.

2) A. Comte, *Plan des travaux scientifiquee, Appendice*, p. 47; *Doctrine saint-simonienne*, vol. I, p. 178.

3) Vezi, de exemplu, Maxime Leroy, *Le socialisme des producteurs*; *Henri de Saint-Simon*, Paris, 1924, p. 89—106.

4) Ch. Gide et Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques*, Ed. IV-a, Paris 1922, p. 247; cf. Max Beer, *Histoire générale du socialisme*, vol. IV. pag. 103—104.

tea individuală să fie legitimată prin utilitatea ei socială [1]. Dacă n'a simpatizat cu proprietatea funciară a epocii lui, explicaţia acestei antipatii ne-o dă însuşi Saint-Simon: această proprietate nu era asociată cu munca personală şi devenea opresivă pentru cei care munceau pământul [2]. Filosoful cu temperament de reformator politic cere numai *modificarea* acestei proprietăţi, pentruca fermierii, cultivatorii pământului, să capete o serie de avantagii.

Iar în ce priveşte proprietatea mobiliară, Saint-Simon nu se atinge câtuşi de puţin de ea. „Egalitatea industrială" constă, după el, în faptul că „fiecare obţine din asociaţie beneficii exact proporţionale mizei sale sociale, cu alte cuvinte capacităţii sale pozitive, întrebuinţării utile pe care o dă mijloacelor sale, printre care trebuesc cuprinse, bine înţeles, capitalurile sale" [3].

Cum observă Charles Rist, Saint-Simon, prin industrialismul lui, „traduce aspiraţiile generoase ale noilor clase burgheze liberate prin Revoluţie de tutela nobilimii şi a clerului şi pe care politica reacţionară a Restauraţiei le ameninţă în triumful lor" [4]..

Prin ideea unei societăţi *organizate şi reglementate*, iar au lăsată la discreţia arbitrariului individual, „Saint-Simon se depărtează, ce e drept, de liberalismul individualist. Aceasta nu e însă suficient pentru a-l considera socialist şi exponent al clasei uvriere. Frazele din „*Noul Creştinism*" în care atrage atenţia în mod stăruitor asupra „clasei celei mai sărace" nu-l împiedică să declare formal în aceiaşi operă că „les chefs des travaux industriels" (industriaşii, fabricanţii) aparţin clasei muncitorilor, ai cărei conducători naturali sunt.

Atunci când găsim, prin urmare, la discipolii lui Saint-Simon, distincţia precisă între capitalişti şi proletari şi interesul pentru aceştia din urmă, avem de-a face cu o importantă modificare a „industrialismului" maestrului. Doctrina prietenului marelui industriaş Ternaux capătă la urmaşii lui o coloratură aparte. Anti-individualismul lui Saint-Simon devine, şi la Auguste Comte, şi la Bazard şi Enfantin, o critică severă a egoismului „şefilor industriali". Comte şi saint-simonienii vor manifesta o accentuată simpatie pentru lucrători, simpatie care la saint-simonieni va merge până la foarte precise teorii socialiste.

Ştiinţa care teoretiza punctul de vedere al burgheziei capitaliste, Economia politică individualistă condusă de principiul „laissez faire", este supusă de Auguste Comte, în articolul „*Considérations sur le pouvoir spirituel*" (Decembrie 1825 şi Februarie 1826) [5], unei critici foarte aspre. Ideea centrală a acestei ştiinţe, libertatea individuală nelimitată, excluderea oricărei intervenţii a statului în mersul vieţii economice e făcută responsabilă de haosul în care se găseşte

---

1]. ibidem, p. 248, notă.

2]. *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. III, p. 83-96 [L'Industrie] cf. Max Beer, Histoire générale du Socialisme, vol. IV, p. 103-104.

3]. ibidem, vol. VI, p. 17 [*Du Système industriel*].

4]. Ch. Gide et Ch. Rist, op. cit, p. 238; pentru împrejurările sociale şi politice ale Restauraţiei şi „industrialismul" lui Saint-Simon vezi şi Friedrich Muckle *Die grossen Sozialisten*, Ed. IV, Berlin 1920. p. 19-30 şi Max Beer„ op. cit. p. 105-109.

5] Articolul a fost publicat în mai multe numere ale revistei „*Le Producteur*". Pentru stabilirea exactă a datei apariţiei, vezi Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris 1933, vol. I, p. 297.

țara (Comte se referă la criza economică din 1825-1826). Așa zisa tendință spontană a societății spre ordine și armonie este, după Auguste Comte, departe de a fi o regulă generală, un adevăr absolut. Trebue creată o putere spirituală care să modereze apetiturile egoiste și să facă dreptate fiecăruia. Autorul vorbește și de tendința „șefilor" (industriali) „de a abuza de poziția lor pentru a reduce salariile și lucrul". „Dacă ar fi posibil de conceput ca societatea să fie lăsată, în mod exclusiv, pe seama impulsiunii determinate direct numai de activitatea temporală, noua ordine politică (dacă i s'ar putea da atunci acest nume) n'ar avea alt avantaj real față de cea veche .... decât de a pune monopolul în locul cuceririi și despotismul întemeiat pe dreptul celui mai bogat în locul despotismului întemeiat pe dreptul celui mai tare" [1]).

In aceiași publicație *(„Le Producteur")* și aproape în acelaș timp apare o altă critică a Economiei politice făcută de Enfantin. Ea precede pe cea datorită lui Auguste Comte. Viitorul „părinte" al saint-simonienilor reproșează științei economice caracterul ei „ontologic", metafizic, considerarea numai a „individului abstract" și neglijarea „succesiunii și înlănțuirii faptelor sociale". Enfantin recomandă Economiei politice întrebuințarea metodei istorice. Numai astfel se poate observa „legătura care trebue să unească prezentul cu viitorul și știința poate să grăbească mersul omenirii spre ținta de care ea se apropie fără încetare" [2]). *Roger Mauduit,* autorul operii extrem de instructive despre raporturile lui Auguste Comte cu știința economică, găsește *„de mirare"* că doi discipoli ai lui Saint-Simon au făcut aproape în acelaș timp și *complet independent unul de altul* o critică a Economiei politice [3]). De fapt, tendințele lor *sociale* fiind, cum vom arăta dealungul cercetărilor noastre, foarte asemănătoare, era firesc ca ei să nu gândească prea deosebit asupra științei *economice.*

Cele două critici ale Economiei politice sunt punctul de plecare al unei atitudini critice față de individualismul economic care își va găsi în „Doctrina" saint-simoniană din 1829-1830 pe deoparte, în „Cursul de filosofie pozitivă" și în „Sistemul de politică pozitivă" al lui Auguste Comte pe de altă parte, cristalizarea ei definitivă. Teoriile sociale și economice nu sunt aceleași la saint-simonienieni și la Auguste Comte. Dar interesul pentru cei care sufăr în primul rând relele sociale ale epocii, *lucrătorii,* este deopotrivă de accentuat la întemeietorul pozitivismului ca și la entuziaștii steagului saint-simonian.

„Raportul patronului cu salariatul este—după „Doctrina" saint-simoniană— „ultima transformare pe care a suferit-o sclavajul". „Dacă exploatarea omului de către om nu mai are acel caracter brutal pe care il îmbrăca in antichitate... ea nu este mai puțin reală. Lucrătorul nu este, ca sclavul, o proprietate directă a stăpânului său, condiția sa e fixată printr'o tranzacție... dar această tranzacție este liberă din partea lucrătorului? Ea nu este liberă, căci el e silit s'o accepte sub pedeapsa vieții, constrâns cum este să nu-și aștepte hrana de fiecare zi decât dela munca sa din ajun". „Avantagiile și desavantagiile proprii fiecărei po-

1) Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel, Appendice général,* p. 208-210.

2) Roger Mauduit, *Auguste Comte et la science économique,* 1929, p. 21.

3) ibidem, p. 26.

ziții sociale se transmit prin moștenire; economiștii au avut grija de a constata unul din aspectele acestui fapt, *transmiterea prin moștenire a mizeriei*, atunci când au recunoscut în societate existența unei clase de *proletari*" [1]).

Proprietatea, care a suferit mereu modificări dealungul veacurilor va trebui să mai sufere una, hotărâtoare. Va fi necesar ca nu familia, *ci statul* să moștenească averile acumulate" [2]). Ideea aceasta nu are — saint-simonismul o precizează—nimic aface cu sistemul „comunității bunurilor". Nu e vorba aici de egalitatea absurdă a teoriilor comuniste naive. Căci, după saint-simonieni, fiecare trebue să fie clasat într'o anumită categorie economică și socială *după capacitatea lui* și retribuit *după munca sa*. Inegalitatea distribuției se înțelege, într'o asemenea concepție, dela sine [3]).

In societatea viitoare, în care, după saint-simonieni, nu indivizii izolați, ci societatea însăși va fi depozitara „instrumentelor de muncă", adică a capitalurilor, viața economică va fi reglementată conform intereselor generale [4]).

Auguste Comte nu împărtășește aceste idei colectiviste. El a crezut totdeauna în incompetența industrială a statului. Această credință l-a împiedicat, probabil,—spune Mauduit—să adere la doctrinele socialiste, deși unele aspecte ale filosofiei sale trebuiau să-l încline spre ele [5]). Dacă n'a acceptat ideile etatiste și colectiviste, în schimb Auguste Comte a dat în opera lui o deosebită atenție chestiunii sociale și aspirațiilor muncitorimii industriale. Când întemeietorul filosofiei pozitiviste discută chestiuni economice, el nu se ocupă de problemele clasice care preocupă pe economiștii timpului, ca renta pământului, valoarea, etc., Interesul lui se îndreaptă spre chestiunile următoare: raporturile lucrătorilor cu patronul, salariul, grevele, nivelul de existență al proletariatului [6]).

Autorul „Cursului de filosofie pozitivă", n'are, însă, nici o simpatie pentru mijloacele *politice* prin care se crede de obicei că se pot remedia maladiile sociale. De aceea el își pune speranțele de ridicare a nivelului clasei muncitorești mai mult în efectul *moral* al nouei educații pozitiviste. „Puterea spirituală" a științei, pe care Comte o imaginează ca modificând complet sentimentele omenești în sensul desvoltării tendințelor altruiste, va exercita o funcțiune moderatoare asupra tendințelor excesiv egoiste și „materialiste" ale oamenilor (întocmai cum religia, așa de puternică altădată, înfrâna și ea prea marea iubirede sine a individului).

Noua „putere spirituală" pe care pozitivismul o preconizează e menită să asigure proletariatului, prin influența ei asupra societății, prin propagarea sentimentelor altruiste o viață materială și morală superioară. „Toate școalele renovatoare sunt de acord astăzi în a se ocupa mai ales de popor, pentru a-l incorpora în mod demn în societatea modernă...Ele coincid destul de mult în ceeace privește natura marilor nevoi sociale proprii proletarilor". Dar diferența între pozitivism și toate celelalte tendințe reformatoare este că cel dintâi acordă priori-

1] *Doctrine saint-simonienne*, vol. I, p. 224-225.
2] ibidem, p. 236.
3] ibidem, p. 237.
4] ibidem, p. 252-253.
5] Roger Mauduit, op. cit., p. 187.
6] ibidem, p. 184.

tate *educaţiei* (menită să schimbe sufletele) asupra *măsurilor politice* [1]. Pozitivismul vrea să clădească edificiul social pe fundamente intelectuale şi morale. Nu schimbarea legilor, ci schimbarea sufletelor este idealul lui Auguste Comte.

Dacă pozitivismul contează, pentru îmbunătăţirea situaţiei lucrătorilor, pe progresul sentimentelor altruiste în societate (care va împiedeca exploatarea omului), pe o opinie publică tot mai luminată şi din ce în ce mai conştientă de datoriile ei sociale, el vede în chiar clasa proletară principalul factor al nouei opinii publice. Proletarii vor trebui să fie auxiliarii indispensabili ai nouei „puteri spirituale". Instaurarea acestei noi puteri, menită să tempereze şi cu timpul să înlăture conflictele sociale este—spune Auguste Comte—temută de cei bogaţi. Aceştia nu pot privi cu multă simpatie o autoritate morală „capabilă să impună egoismului lor o frână irezistibilă". Numai proletarii pot astăzi să înţeleagă rolul binefăcător al forţei morale care se pregăteşte să devină conducătoare supremă a spiritelor. „Orice impulsie regeneratoare depinde, deci, în ultimă instanţă de alianţa intimă dintre filosofi şi proletari" [2].

Tendinţele colectiviste care se propagă printre proletari, cu tot caracterul lor iraţional, trebuesc, spune Auguste Comte, luate în seamă ca simptome elocvente ale aspiraţiilor populare. Unul din meritele acestor tendinţe este critica ideii de proprietate, aşa de vicios definită de jurişti ca dreptul de a uza şi de a abuza. Deasemenea este justificată critica pe care o face colectivismul economiştilor, care nu admit intervenţia societăţii în viaţa economică [3].

Oricât ar pune accentul pozitivismul pe mijloacele educative şi morale în locul celor politice, „slăbiciunea omenească", — spune Auguste Comte — va face necesare, alături de normele etice, şi norme juridice, legale [4]. In ceeace priveşte domeniul legiferării, Comte a preconizat totdeauna măsuri favorabile lucrătorilor. In 1828 el cerea participarea lucrătorilor la beneficiile întreprinderii [5]. Deasemenea el e de părere că dreptul de coaliţie, care nu este refuzat patronilor, nu poate fi refuzat nici lucrătorilor [6]. Tot aşa, dreptul de grevă trebue acordat muncitorimii [7].

Economia politică, această „pretinsă ştiinţă", proclamând dogma complectei libertăţi a individului şi interzicând orice intervenţie în mecanismul economic şi social, renunţă prin aceasta la orice soluţionare a dificultăţilor sociale. In faţa acestor dificultăţi ea îşi dă, cu totală indiferenţă, *„demisia"* ei *„solemnă"* [8]. Filosofia pozitivistă, dimpotrivă, prin ascendentul pe care-l va căpăta, în calitate de religie a timpurilor noui, asupra societăţii, îşi propune, ca scopul ei cel mai înalt, tocmai rezolvirea pe cale educativă a chestiunii sociale.

Căci rezolvirea chestiunii sociale depinde de „o adevărată reorganizare intelectuală şi morală care să reglementeze în sfârşit, într'un spirit de ansamblu,

1] Auguste Comte, *Système de politique positive*, vol. I, p. 169.
2] ibidem, p. 150.
3] ibidem, p. 154-156.
4] ibidem, p. 164.
5] R. Mauduit, op. cit., p. 213.
6] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, p. 246.
7] Auguste Comte, *Système de politique positive*, vol. I, p. 167—168.
8] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, p. 145—146.

datoriile respective ale diverselor clase industriale, sub constanta supraveghere imparțială a unei noui puteri spirituale unanim respectate..." 1).

Apolitismul lui Auguste Comte, subordonarea mijloacelor politice celor pedagogice și morale, implică, desigur, o atitudine negativă față de tendințele revoluționare, pe care Comte le-ar voi smulse din sufletele proletarilor. El speră că pozitivismul, rezolvind prin soluții pașnice problemele sociale, va face inutile luptele de clasă și frământările revoluționare. Soluția „iluzorie și subversivă" a comunismului egalitar va ceda în fața concepției armonioase despre societate pe care o va propaga pozitivismul. Făcând din proprietate „o funcțiune socială" [2]) încredințată indivizilor pentru a o exercita spre binele colectiv, pozitivismul va înlocui „furtunoasa discuție asupra drepturilor" prin „liniștita determinare a datoriilor" [3]). Pătrunși și ei de noul spirit de solidaritate introdus în societate de religia cea nouă, proletarii nu vor întârzia a recunoaște că nevoile lor pot fi mai bine satisfăcute prin milloace mai blânde și mai reale" [4]).

Auguste Comte vrea să înalțe la cultură și bună stare un proletariat pașnic, fără veleități politice și fără spirit revoluționar. Aceiași atitudine liniștită, aceiași înlăturare a spiritului revoluționar o propagă în jurul lor și saint-simonienii. Asemănarea sentimentelor lor cu sentimentele lui Auguste Comte în ce privește interesul pentru clasa muncitorească devine, prin urmare, identitate atunci când e vorba de mijloacele prin care se poate aduce în societate mai multă echitate, mai multă generozitate. *Aceste mijloace exclud, și la Comte și la saint-simonieni, fără nici o șovăială, violența și răscoala.* Saint-simonienii nu cunosc alt mijloc de a-și atinge idealul social decât persuasiunea care câștigă sufletele [5]). Ca și Auguste Comte, ei își pun speranțele înr'o nouă educație a omenirii, într'o mare revoluție sufletească.

IV. Am găsit, prin urmare, între Auguste Comte și saint-simonieni, trei importante tendințe comune: 1) *primatul științei în societate înlocuitor al primatului religiei și tinzând să se prezinte în forme asemănătoare acestuia,* 2) *comprehensiunea și obiectivitatea față de instituțiile trecutului,* 3) *preocuparea de înălțarea socială, prin mijloace pașnice, a clasei muncitorești.*

Primele două puncte reprezintă idei mai vechi ale lui Saint-Simon. Cel de al treilea este o modificare izbitoare a ideilor maestrului [6]). Cercetând, în capitolele care urmează, atmosfera socială și politică a epocei Restaurației franceze (1815-1830), vom înțelege din ce în ce mai bine ambianța psihologică în care s'au desvoltat ideile comune elevilor lui Saint-Simon. Ne vom explica de ce unele din concepțiile lui Saint-Simon au fost păstrate și amplificate, iar altele au suferit modificări. Ne

---

1] A. Comte, *Cours de philosophie positive,* vol. VI, p. 247.
2] A. Comte, *Système de politique positive,* vol. I, p. 176.
3] ibidem, p. 151.
4] ibidem, p. 162.
5] *Doctrine Saint-Simonienne,* vol. I. p. 278—279. Vezi și S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme,* p. 91. Saint-simonienii aveau „beția fraternității". De acum înainte — spuneau ei — nu vor mai fi lupte, nu se va mai vărsa sânge. Olinde Rodrigues jură că, dacă vor fi răscoale, el se va așeza cu discipolii între soldați și mulțime.
6] cf. Max Beer, *Histoire générale du socialisme,* vol. IV, p. 103—104.

vom explica — mai ales — cum a fost posibil ca ideea primatului social al ştiinţei, considerată ca o nouă religie a societăţii moderne, idee emisă de Saint-Simon încă din 1803, să rămână multă vreme lipsită de orice ecou, — şi cum aceiaşi idee găseşte, după 1820, în sufletul multor tineri intelectuali nemulţumiţi de Restauraţie şi dezamăgiţi de liberalism, un teren capabil să-i asigure desvoltarea. Vom vedea cum ideile cu aparenţă bizară ale singuraticului Saint-Simon devin, în epoca de care ne ocupăm, o consolaţie teoretică pentru o serie întreagă de intelectuali care sorb cu lăcomie doctrina primatului ştiinţei în clipele când primatul clerului este impus cu brutalitate Franţei. Iar cel cu deosebire remarcabil între discipolii lui Saint-Simon, cugetătorul Auguste Comte, situat de noi, pe cât posibil, în mediul istoric în care s'a format, (şi care este aceiaşi epocă istorică în care se constitue şi grupul saint-simonian), ne va apărea nu ca un gânditor izolat, ci ca acel care concentrează în filosofia lui aspiraţiile unei generaţii întregi. Copleşiţi de lipsa de aer a unei epoci mediocre care urma zbuciumului Revoluţiei şi splendidei epopei napoleoniene, intelectualii Restauraţiei, lipsiţi de drepturi politice, lipsiţi de libertatea de gândire, priveau cu mirare la întoarcerea Franţei spre vechiul regim şi se întrebau ce s'a ales din idealurile tinereţii lor, hrănite cu idei liberale. Nefavorabile acţiunii imediate, pe care o înlesnise atât de mult şi Revoluţia şi marşurile triumfale ale lui Bonaparte, împrejurările Restauraţiei sunt, tocmai prin aceasta, favorabile liniştitei sistematizări a ideilor. Eliminat dela Politehnică chiar la începutul domniei Bourbonilor, împins spre publicistica liberală, opoziţionistă, devenit filosof şi prin vocaţie înăscută, dar şi din dorinţa de a „reorganiza" o societate imperfectă, Auguste Comte a transformat o viaţă grea şi apăsătoare într'o doctrină din cele mai perfecte ca geometrie şi din cele mai optimiste ca perspective. Zbuciumul vieţii filosofului rezumă multe vieţi frământate ale aceleaşi epoci.

Sistemul lui de gândire rezumă şi el aspiraţiile visătorilor de ştiinţă ai unei epoci de clericalism. Cum adesea se întâmplă în istoria ideilor, adversitatea împrejurărilor faţă de oameni îşi găseşte, şi în cazul doctrinei filosofice create de Auguste Comte, simplu repetitor la şcoala politehnică, compensaţia în succesul rezervat teoriilor care au rezultat din adânci frământări sufleteşti.

Alexandru Claudian



Note și comentarii

„Figuri și concepții filosofice contemporane"

*„***Biblioteca pentru toți***" pe care Editura* **Alcalay** *continuă a o scoate cu pricepere și cu râvnă, a început să facă un loc tot mai larg publicațiilor cu caracter filosofic, înțelegând că dintr'un program de difuzare a culturii, filosofia nu poate lipsi. In 1934 a apărut în această bibliotecă, „***Filosofia lui Spinoza***" (biografie și expunerea sistemului), datorit d-lui I. Brucăr, precum și volumul intitulat:* **„Din cronica filosofiei românești"***, datorit d-lui I. Petrovici. Cu începerea noului an se anunță și alte numere cu conținut filosofic, deocamdată fiind subt tipar, pentru a apărea în câte-va zile, 150 de pagini, detașate din* **cronica filosofiei occidentale.** *Autorul este tot dl. I. Petrovici, care înfățișează sub titlul:* **Figuri și concepții filosofice contemporane,** *patru gânditori europeni: din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și începutul veacului XX, W. Wundt, Alfr. Fouillée, Jules Lachelier și H. Bergson. Galeria acestor portrete filosofice este precedată de următoarea introducere interesantă:*

„Pentru un adevărat amator de cultură, dornic să se orienteze în probleme spirituale cât mai variate și mai ales doritor să le fixeze locul într'un ansamblu cât mai armonios, nu-i poate fi desigur indiferentă, prezentarea unei serii de filosofi iluștri, care au crezut în drepturile filosofiei și'n misiunea ei eternă,—aceasta la un moment când dictatura spiritului pozitivist, făcea din speculațiile filosofice o ocupație perimată, lipsită de obiect valabil și neavând măcar coloritul viu al întruchipărilor religioase, așa fanteziste cum par dânsele, din punctul de vedere al metodii științifice. O serie de filosofi, care fără a se lansa într'o absurdă tăgadă a rezultatelor științei pozitive, ba dimpotrivă luându-le ca bază și ca statornic control, dar care totuș reușesc a dovedi că filosofiei i-au rămas încă posibilități de desvoltare proprie, ș'o menire pe care nu poate să i-o răpească nimeni.

Cum ajunsese activitatea filosofică într'un asemenea impas, ea care avusese un trecut așa de mare și atât de glorios?

Trecutul i-a fost poate şi mai mare, decât pare la prima vedere, fiindcă speculaţia filosofică e de fapt mai veche decât primele sisteme de filosofie. Am putea chiar zice că cea dintâi activitate spirituală, care s'a exercitat în conştiinţa omenească, în mic, când aceasta s'a smuls din negurile animalităţii, a fost o cugetare filosofică, adică o cugetare nediferenţiată, ce năzuia să îmbrăţişeze într'un tot indiviz, şi absolutul şi relativul, şi infinitul şi finitul, şi întregul şi partea. Roadele acestui prim exerciţiu al spiritualităţii, au fost diversele *religii*, care odată cristalizate, au ridicat pretenţia imutabilităţii, ceiace era desigur contrariu spiritului filosofic.

Cum însă ele se concentraseră cu deosebire asupra domeniului absolutului şi al cauzelor prime, filosofia şi-a abătut cercetările asupra domeniului naturii profane care e şi acela al relativităţii, îndeplinind mult timp oficiul ştiinţilor pozitive cu care s'a confundat, vreme îndelungată. A venit însă ciasul ca şi acestea să se emancipeze, adoptând metode mai puţin elastice decât acele ale filosofiei şi însuşindu-şi cu gelozie întreg domeniul existenţii relative. Absolutul era al religiei, relativul al ştiinţei,— iar speculaţia filosofică rămăsese la mijloc, cu un teren flotant şi imprecis, tăgăduit adesea de ambii vecini. Şi totuşi rămăsese un domeniu de unde filosofia nu putea fi expropriată, pe care l'am putea denumi c'o formulă rezumativă, tranziţia dela absolut la relativ, conducerea lor într'un ansamblu armonic, fără de care puteau să se producă — după cum s'au şi produs de fapt — fricţiuni şi lupte nelegitime între religie şi ştiinţă. Prin poziţia ei intermediară, filosofia şi-a susţinut totuş cu destulă greutate independenţa, căzând uneori în sfera religiei, alte ori pierzându-se aproape în regiunea ştiinţei pozitive, cum s'a întâmplat în secolul al XIX-lea, veac prin excelenţă ştiinţificist.

Filosofii contemporani pe care îi prezentăm cetitorilor „Bibliotecii pentru toţi" sunt dintre aceia care au rezistat exagerărilor ştiinţifiste, silindu-se să dovedească şi teoretic şi practic, autonomia cercetărilor filosofice, rolul lor veşnic, valoarea lor efectivă. Ceiace este caracteristic la câte-şi patru, e respectul pentru ştiinţa pozitivă—la unii veneraţia e poate chiar excesivă — convinşi fiind că rezultatele diverselor ştiinţe pot fi interpretate, dar în nici un caz nesocotite, că filosofia poate depăşi ştiinţa, fără însă a o trece cu vederea.

Acesta a fost crezul lui *Wundt* (născut la 1832) care a rămas însă cel mai dominat de massa rezultatelor ştiinţii; tot acesta e al lui *Fouillée* (născut la 1838) şi al lui *Lachelier* (născut la 1832); în sfârşit tot acelaş este şi al lui *Bergson* (născut la 1859), care însă s'a degajat, printr'o interpretare îndrăzneaţă, cel mai tare, de apăsarea ştiinţifistă.

Acești patru cugetători, prezentați fiecare într'o expunere concisă, mai sunt tot odată — ori care ar fi observările critice la care au dat prilej — exemple proeminente pentru elaborarea filosofică a anilor celor mai grei pe care i-a trecut, biruitor până la urmă, filosofia în epoca ei mai nouă".

* * *

Tibère et Arruntius

Un petit problème qui n'a jamais cessé de défier la sagacité des historiens de Tibère, est celui qui consiste à expliquer la conduite de ce prince à l'égard de Lucius Arruntius, personnage consulaire, nommé vers 25 de notre ère légat de l'Espagne Citérieure[1]) et, pendant dix années environ, empêché de rejoindre son poste.

Les informations des sources à ce sujet sont des plus vagues.

C'est ainsi que Suétone, essayant de nous donner une idée de l'état d'incurie où se seraient trouvé les affaires publiques aprés la retraite de Tibère à Capri, se contente d'écrire que l'empereur en était arrivé à un tel point d'insouciance: .. *ut... Hispaniam et Syriam per aliquot annos sine consularibus legatis habuerit* [2]). Ailleurs, en revenant sur cet argument, le biographe est à peine plus précis: *unum et alterum consulares oblatis provinciis non ausus a se dimittere usque eo detinuit, donec successores post aliquot annos praesentibus daret, cum interim manente officii titulo etiam delegaret plurima assidue, quae illi per legatos et adiutores suos exequenda curarent* [3]). Nous ne serions donc pas plus avancés, et nous ne saurions même pas les noms des consulaires en question, si Tacite ne nous avait fourni des renseignements plus circonstanciés. C'est lui qui nous apprend que l'homme appelé à gouverner la Syrie dans des conditions aussi spéciales était L. Aelius Lamia [4]), et c'est toujours lui qui, en rapportant une démarche de Tibère visant à persuader les sénateurs à ne pas se dérober aux charges provinciales, y ajoute cette réflexion révélante: *oblitus Arruntium, ne in Hispaniam pergeret, decimum iam annum attineri* [5]).

1] Il paraît avoir succédé dans ce poste à L. Piso, assassiné par un indigène en 25 ap. J. C.: Tac. *Ann.* IV, 45. Cf. A. Lang, *Beiträge zur Ceschichte des Kaisers Tiberius*, Jena, 1911, p. 85.

2] *Tib.* 41.

3] *Tib.* 63, 2.

4] *Ann.* VI. 27: „Extremo anni mors Aelii Lamiae funere censorio celebrata, qui administrandae Suriae imagine tandem exsolutus urbi praefuerat. Genus illi decorum, vivida senectus: et non permissa provincia dignationem addiderat". Cf. Dion LVIII, 19, 5.

5] *Ann.*, VI. 27.

Pareille dérogation aux règles tradionnelles de l'administration romaine (pour en trouver un précédent il faudrait remonter jusqu'à certains gouvernements de Pompée et de Lépide) avait de quoi intriguer notre historien. Aussi a-t-il cherché à l'expliquer de son mieux, en l'attribuant, une fois, à la crainte que Tibère aurait ressenti à l'égard de gens que le gouvernement d'une province pouvait rendre dangereux (*..sed Arruntium Tiberius Caesar ob metum, Vitellius Clunium nulla formidine retinebat* [1]), une autre fois à l'esprit naturellement indécis de l'empereur: *...qua haesitatione postremo eo provectus est, ut mandaverit quibusdam provincias, quos egredi urbe non erat passurus* [2]).

Pour satisfaisantes qu'elles puissent paraître à première vue, ces explications n'ont pas eu le don de convaincre tout le monde [3]). D'autres en ont été proposées, et, parmi celles-ci, deux au moins méritent la peine d'être considérées de près.

Celle de M. Tarver d'abord, qui a cru reconnaître dans la conduite de Tibère une tentative visant à transformer les gouverneurs de provinces en autant de „secrétaires d'État" pour les pays dont ils avaient le gouvernement. Ces hauts dignitaires n'auraient plus été obligés de quitter la capitale, comme par le passé, mais se seraient contentés de surveiller de loin l'administration des provinces, confiée à de fonctionnaires subalternes [4]).

On voit ce qu'il y a de neuf et de hardi dans cette théorie, qui semble la traduction en termes britanniques du passage déjà cité de Suètone: *manente officii titulo etiam delegaret plurima assidue, quae illi per legatos et adiutores suos exequenda curarent.* On ne peut pourtant pas dire qu'elle soit plausible, pour la bonne raison que rien, dans la politique administrative de Tibère, ne laisse supposer chez lui l'intention d'une réforme de ce genre. L'empêchement de Lamia et d'Arruntius de rejoindre leurs provinces est non seulement un fait isolé dans l'ensemble de l'administration provinciale de son règne, mais un fait unique dans l'histoire des contrées en question. Entre 14 et 37 ap. J.-C., avant comme après ces gouverneurs absents, l'Espagne et la Syrie ont été régies par des légats qui sont allés exercer leurs fonctions sur place.

Dans ces conditions, on ne risque guère de se tromper en

1) *Hist.*, II, 65.
2) *Ann.*, I. 80.
3) L'explication par la crainte est pourtant celle à laquelle se sont arrêtés Von Rohden, dans l'article *Arruntius* [8] de la *R. E.*, vol. II, col. 1262—63, et, plus récemment, Robert Samuel Rogers, *Lucius Arruntius*, *Classical Philology*, XXVI, 1931, p. 31—45.
4) *Tiberius the Tyrant*, Westminster, 1902, pag. 318 [éd. fr., 1934, p. 250]. Cf. M. P. Charlesworth in *Cambridge Ancient History*, vol. X, 1934, p. 649.

affirmant que la conduite de Tibère, dans le cas qui nous intéresse, doit s'expliquer non pas par une initiative d'ordre général, comme le suggère M. Tarver, mais par des raisons plus spéciales, particulières aux deux personnages en cause.

C'est ce qu'a bien compris M. Marsh, auquel ce raisonnement a servi comme point de départ d'une hypothèse nouvelle, aussi ingénieuse qu'attrayante. Dans un article sur les partis politiques à Rome au temps de Tibère, plus tard dans sa monographie du règne de ce prince, l'historien américain a tenté d'expliquer les cas curieux d'Arruntius et de Lamia par une intrigue politique de Séjan [1]). En étudiant les nominations de légats pendant les années correspondant à la période de la plus grande influence du ministre, quand la mort de Drusus et l'intempérance des enfants de Germanicus semblaient lui préparer la voie du trône, M. Marsh s'est aperçu qu'il n'y avait guère parmi ceux-ci que des chevaliers et des consulaires liés d'une manière ou de l'autre à la famille du „Toscan". Se réfusant de voir en cela l'effet d'un pur hasard, il en a conclu qu'en plaçant des hommes sûrs à la tête des provinces impériales les plus importantes, Séjan voulait s'assurer le concours des armées pour le cas où la mort de son maître et ami lui aurait permis d'aspirer à sa succession ; que, d'autre part, selon toute probabilité, il devait compter peu de partisans dans les hautes couches du Sénat ; enfin, que ne reussissant pas à faire nommer des légats favorables à ses vues dans les provinces consulaires d'Espagne et de Syrie, il se serait contenté de faire retenir à Rome, par une intervention de Tibère, les deux gouverneurs nommés par ce prince même [2]).

Cette fois l'explication paraît vraisemblable. En effet—c'est Tacite qui l'affirme—le puissant préfet du prétoire ne s'est jamais fait faute d'intervenir dans l'attribution des provinces, en soutenant de tout le poids de son influence ses hommes de confiance: *neque senatorio ambitu abstinebat clientes suos honoribus aut provinciis ornandi.* [3]) En outre, les liens de parenté relevés par M. Marsh entre Séjan et nombre de légats provinciaux sont indiscutables [4]). La seule objection qu'on puisse lui

1). F. B. Marsh, *Roman parties in the reign of Tiberius*, *Amer. Hist. Rev.*, XXXI, 1925-26, p 233-250 [notamment p. 244-46]; id., *The reign of Tiberius.* Oxford, 1931, p. 190 et suiv.

2). *The reign of Tiberius*, p. 191 : „The most probable conjecture seems to be that in providing for the Rhine and Danube armies Sejanus had exhausted the supply of available consulars on whom he could venture to urge, and that, unable to place friends in charge of Spain, and Syria, he induced Tiberius to detain these legates in Rome".

3). *Ann.*, IV, 2.

4). J'ajouterai même qu'entre Séjan et Cn. Lentulus Gaetulicus, consul en

opposer c'est que, les fastes de bien de provinces étant mal assurés, précisément pour cette époque, il ne nous est loisible de suivre les intentions de Séjan—en faisant nommer tel ou tel gouverneur—qu'avec une certaine approximation. Pour ne citer qu'un exemple, je rappelerai que nous ne connaissons pas l'année de la nomination de Lamia. Tout ce qu'on en peut dire c'est qu'en 21 son prédécesseur, Cn. Sentius Saturninus, se trouvait encore en Syrie [1]). Dans cette incertitude, on ne saurait être trop prudent en avançant les prétendues raisons de la conduite de Séjan à son égard: car, si aprés 23, l'année de la mort de Drusus, il se pourrait que l'ambitieux ministre ait déjà songé á se ménager l'appui des armées en vue d'une succesion possible, il est évident que la même explication serait inacceptable avant cette date, quand l'existence d'un héritier naturel devait exclure pour lui tout espoir de ce genre.

Quoi qu'il en soit de Lamia, et en attendant que quelque nouvelle inscription nous fournisse sur son compte les éclaircissements dont nous manquons aujourd'hui, il faut dire que tout ce que nous savons sur Arruntius confirme la supposition qui tend à le présenter comme un rival résolu de toute velléité d'usurpation de la part de Séjan.

Même sans trop accorder de foi à la rumeur récueillie par Tacite, selon laquelle Arruntius lui-même aurait passé aux yeux d'Auguste pour un prétendant possible à la dignité suprême [2]), il est certain qu'il nous faille voir en lui un des membres les plus éminents du Sénat, fier des traditions d'indépendance de ce corps et, le cas échéant, capable de le rallier autour de lui [3]). C'est donc avec raison que Séjan se serait méfié de lui, et c'était, de sa part, une manoeuvre habile que celle de le contraindre à ne pas quitter la capitale.

Où les choses apparaissent moins claires, c'est quand il s'agit de préciser les moyens par lesquels il y sera parvenu. M. Marsh, nous l'avons vu, pense à une intervention de Tibère. Mais sous quelle forme? Et quand? Le légalisme bien connu du prince nous intérdit d'admettre qu'il ait pu procéder dans cette circonstance sans égards pour la légalité. D'autre part, comment croire qu'il ait pu s'infliger de sang-froid le ridicule de montrer

---

26 ap. J.-C., légat de la Germanie Supérieure de 29 à 39 ap. J.-C., il n'y avait pas seulement le lien indiqué par M. Marsh [op. cit., p. 190], à savoir qu'un fils du premier était fiancé à une fille du second, mais bien parenté de sang: le ministre étant—par sa mère Cosconia, fille de Cn. Lentulus Maluginensis et soeur de Cossus Lentulus—cousin germain du légat. Cf. Cichorius, *Zur Familiengeschichte Seians*, *Hermes*, XXXIX, 1904, p. 461 et suiv.

1). *C. I. L.* III, Suppl. 6703. Cf. Tac., *Ann.* VI, 27; Dion, LVIII. 19, 5.

2) *Ann*, I, 13: „L. Arruntium non indignum et, si casus daretur, ausurum".

3) Cf. *Ann.* I, 8, 76; III, 11, 31; VI, 5.

de la méfiance à quelqu'un que lui-même venait de choisir pour lui confier un haut poste, et cela le lendemain de la nomination? Tout ceci serait bien douteux, même si nous n'avions pas le choix d'une autre explication. Je pense pourtant en avoir trouvé une qui vaille mieux, dans un texte que tout le monde a lu, mais, semble-t-il, avec un peu de hâte.

Il s'agit du pasage LVIII, 8, 3, de l'*Histoire* de Dion, où, après avoir rapporté plusieurs faits censés exprimer la méfiance commençante de Tibère à l'égard de son favori, l'historien grec ajoute :

Καὶ ὁ μὲν (sc. Séjan) μετεγίγνωσκεν ὅτι μηδὲν ἐν τῇ ὑπατείᾳ ἐνεόχμωσεν, οἱ δὲ δὴ ἄλλοι... (suit une lacune à laquelle on doit suppléer par un verbe comme ἠλλοιοῦντο ou αὐτοῦ κατεφρόνησαν) διά τε ταῦτα, καὶ ὅτι ὁ Τιβέριος ἐχθρόν τινα αὐτοῦ ᾑρημένον μὲν πρὸ δέκα ἐτῶν Ἰβηρίας ἄρξαι, κρινόμενον δὲ ἐπί τισιν ἐξ ἐκείνου ἀφῆκε...[1])

Ainsi, dans le courant de l'année 31, peu de temps avant la mise en jugement de son ministre, et comme pour lui notifier sa disgrâce, Tibère aurait fait acquitter un ennemi de celui-ci, qui n'est pas nommé. Pour identifier le personnage, nous avons toutefois l'indication que, dix ans auparavant, il avait été nommé gouverneur de l'Espagne. Ce serait assez pour que nous pensions à Arruntius; mais il y a plus. Le hasard d'une association a fait que Tacite nous ait conservé le souvenir d'un procès dans lequel celui-ci aurait été impliqué avant l'an 32: *tum facta patribus potestate statuendi de Caeciliano senatore, qui plurima adversum Cottam prompserat, placitum eandem poenam inrogari quam in Aruseium et Sanquinium, accusatores L. Arruntii* [2]).

Sur le fond du procès, dont le récit a du sombrer dans la grande lacune du livre V, nous ne savons rien. Mais là n'est pas l'important. Ce qui est certain, c'est que le procès a du avoir lieu vers la date indiquée par Dion, en 31 probablement. De plus, qu'il ait été ourdi à l'instigation de Séjan, c'est ce qui ressort d'un autre passage de Tacite, le discours que, sur le point de se suicider, quelques années plus tard, Arruntius est censé avoir adressé à ses amis: *sibi satis aetatis, neque aliud paenitendum, quam quod inter ludibria et pericula anxiam senectam*

1) Les obscures allusions qui suivent: ... καὶ δι' αὐτὸν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ἡγεμονεύσειν τινῶν ἢ καὶ ἄλλο τι δημόσιον πράξειν μέλλουσιν ἄδειαν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ τῶν τοιούτων δικῶν ἔδωκε — ne me paraissent pas pouvoir s'éclairer à la lumière des renseignements dont nous disposons actuellement. A moins qu'il n'y faille voir la mention déformée et arbitrairement généralisée, comme il arrive si souvent à Dion et à Suétone, du procès de Cotta Messalinus, rapporté par Tacite parmi les événements de l'an 32, procès tranché par le Sénat d'après le précédent de celui d'Arruntius. Voir le texte *infra*.

2) *Ann.* VI, 7.

toleravisset, diu Seiano, nunc Macroni, semper alicui potentium invisum... [1]).

C'est donc bien de notre homme qu'il est question dans la phrase de Dion reproduite plus haut, et c'est ce qu'on a parfois deviné, sinon exprimé clairement. [2]).

Ce dont on ne s'est pas aperçu, et sur quoi je voudrais attirer aujourd'hui l'attention, c'est qu'il y a dans le texte grec plus qu'une confirmation des faits rapportés par Tacite dans le chapitre 7 du livre VI. Une lecture attentive y relève une précision que la rapide allusion de l'historien latin ne pouvait contenir, et que, peut-être, même le récit circonstancié du livre V aura laissé de côté. J'entends l'indication „ἐξ ἐκείνου", à laquelle on n'a pas jusqu'ici prêté attention, mais dont l'intérêt est loin d'être négligeable.

En effet, si, comme il me paraît évident, sa fonction est temporelle (elle ne saurait se rapporter à la personne de Séjan pour exprimer la responsabilité de celui-ci dans le procès, puisque cette responsabilité est implicite dans la désignation „ἐχθρόν τινα αὐτοῦ" et dans la valeur demonstrative attribuée au geste de Tibère, acquittant l'homme poursuivi à tort), il est évident aussi que ce n'est pas la fin du procès qu'elle prétend marquer (suffisamment précisée par le contexte) mais *le commencement* des investigations. Or, si cela est, ne tenons-nous pas là la réponse même que nous étions en train de chercher? Il suffira de bien entendre le témoignage de Dion („Tibère fit acquitter un ennemi de Séjan, choisi dix ans auparavant pour gouverner l'Espagne et, *dès cette époque*, poursuivi à cause de certains faits"), pour qu'à la question de tantôt — de quelle manière Séjan se sera-t-il pris pour faire retenir Arruntius dans la capitale? — nous puissions répondre: en le faisant poursuivre en justice, *aussitôt après nomination*, sous un prétexte plus ou moins valable.

Le souci de sa défense — peut-être même l'obligation de rester à la disposition de ses juges — obligéant Arruntius à ne pas s'éloigner de Rome [3]), il restait à Séjan le soin de faire traîner le

---

1] *Ann.* VI, 48. cf. Dion LVIII, 27, 4.

2] Cf. Marsh, *op. cit.*, p. 195. — Von Rohden, *op. cit.*, *loc. cit.*, ne soupçonne pas le rapport entre Dion LVIII, 8, 3 et *Annales* VI, 7. Il en est de même de Nipperdey-Andressen, qui, dans leur commentaire de ce dernier passage *(Ab excessu divi Augusti*, 11. Auf., 1915, p. 397*)* notent: „von dieser Anklage ist nichts bekannt".

3] La perte du livre V des *Annales* rend malaisée toute précision à cet égard. Il me paraît toutefois significatif que, dans la partie du IV-e livre qui rapporte l'activité du Sénat postérieure à la nomination d'Arruntius et à son inculpation probable [de 25 à 28 ap. J.—C.], le nom de celui-ci ne paraisse jamais dans les débats, comme il paraît au cours des années précédentes et, après la fin du procès, dès les premiers chapitres du livre VI. Pour mon compte, j'y verrais

procès en longueur. Ce à quoi il semble avoir parfaitement réussi, puisque la cause ne fut jugée qu'en 31, après six ans d'atermoiements, et alors même grâce à l'intervention du prince. Réduit lui-même à se défendre contre plus fort que lui, l'ambitieux ministre devait se résigner à rendre gorge à sa victime.

Si cette hypothèse a des chances d'être vraie, comme il me paraît probable, il resterait à expliquer pourquoi, le procès fini, et Séjan disparu, Arruntius n'a-t-il toujours pas été autorisé à rejoindre son poste? Pourquoi, comme il ressort des textes cités, a-t-il continué à vivre à Rome, au lieu de se hâter d'aller chercher dans sa province des satisfactions qu'il n'avait, jusque là, connues que de nom?

J'avoue qu'une réponse ne me paraît pas facile. En effet, si l'on s'en tient aux données des auteurs, selon lesquels Arruntius aurait conservé la légation d'Espagne environ dix ans, c'est-à-dire jusqu'en 35 ap. J.-C. au plus tôt, il nous faut aussi admettre que pour que cette légation nominale ne soit pas devenue effective, même après l'acquittement de l'innocent, Tibère ait gardé contre celui-ci les préventions que Séjan avait fait naître dans son esprit avant le procès. Mais cela n'est guère compatible avec le rôle que Dion attribue au prince dans l'absolution d'Arruntius, ni avec la vénération dont, au témoignage de Tacite, celui-ci aurait été entouré par le Sénat tout entier [1]).

Reste, naturellement, l'hypothèse absurde d'une paresse spirituelle de Tibère, capable de rendre justice à l'homme poursuivi à tort, mais incapable de lui rendre justice entière. Ou encore celle du «tyran cruel et sombre» [2]), se plaisant à torturer ses victimes par l'incertitude.

Plutôt que d'y recourir, je prefère mettre en doute l'exactitude des informations qui, sans plus de précision, attribuent au gouvernement espagnol d'Arruntius une durée de dix ans. Qu'il n'y ait là qu'un chiffre rond, il suffit d'ouvrir les textes pour s'en apercevoir. Prise à la lettre, la réflexion dont Tacite accompagne un discours de Tibère de l'an 33.—*oblitus Arruntium, ne in Hispaniam pergeret, decimum iam annum attineri.*— nous obligerait d'admettre que la fameuse légation aurait commencé non pas en 25 mais en 23, date à laquelle nous savons pertinément que l'Espagne était administrée par L. Piso. [3]). Une

---

volontiers une conséquence de l'état d'inculpation ou il se trouvait provisoirement, et qui ne lui permettait pas de prendre part aux discussions à l'instar de se ses pairs.

1) *Ann*, VI, 5, 7.

2 C'est encore aujourd'hui l'opinion de M. Homo, *Le Haut-Empire*, Paris, 1933, pag. 228.

3) C'est Tacite lui-même qui l'affirme: *Ann.* IV, 45.

conclusion à peine différente se dégage du texte de Dion, pour lequel, en l'an 31, il y avait dix ans depuis qu'Arruntius était empêché d'assurer les fonctions qui lui avaient été confiées: ἠρημένον μὲν πρὸ δέκα ἐτῶν 'Ιβηρίας ἄρξαι... [1]).

Il est d'ailleurs digne d'observation qu'amené à parler des légations irrégulières d'Arruntius et de Lamia, par deux fois, Suétone se soit gardé de toute précision chronologique, se contentant d'indications plutôt vagues: *per aliquot annos*, écrit-il une fois; et ailleurs: *post aliquot annos.* [2]).

Serait-il imprudent, dans ces conditions, de réfuser son adhésion à l'opinion commune, qui fait durer la légation nominale d'Arruntius même après la fin de son procès? De supposer que, rendue telle par les nécéssités de la poursuite judiciaire, cette légation a dû prendre fin (par la renonciation de l'intéréssé ou par la volonté de Tibère) le jour même où, légalement, elle aurait pu devenir effective? [3]).

Je sais bien que, jusqu'à ce qu'un hasard secourable ne nous ait fourni sur le successeur d'Arruntius les renseignements chronologiques dont nous manquons aujourd'hui complétement, ces hypothèses sont destinées à rester incontrolables. Mais d'abord, il était temps de mettre en lumière l'incohérence d'une tradition qui n'a vécu que trop; ensuite, même sur le point délicat du *terminus ad quem* de la légation insolite, je ne doute pas qu'une inscription ne vienne, quelque jour, me donner raison.

D. M. Pippidi.

1] Dion LVIII, 8, 3.

2] Tib. 41; 63, 3.

3] Je ne vois à cela qu'une seule objection possible: le texte déjà cité de Suétone, où, à propos de l'interdiction de quitter la capitale, imposée par Tibère à Arruntius et à Lamia, il est dit: „cum interim manente officii titulo etiam delegaret plurima assidue, quae illi per legatos et adiutores suos exequenda curarent". Il peut paraître, à première vue, qu'une hypothèse qui essaye d'expliquer la présence d'Arruntius à Rome par une poursuite judiciaire dont celui-ci aurait été l'objet ne soit pas sans contredire un témoignage aussi formel: tant il est vrai que l'on conçoit mal la situation d'un inculpé autorisé à gérer une province tout en préparant sa défense. Que la difficulté soit réelle, je suis le premier à le reconnaître; mais peut-être n'est-elle pas insurmontable. N'oublions pas, en effet, que nous ne savons rien des accusations portées contre Arruntius, et que c'est là la condition indispensable pour pouvoir juger de sa situation juridique. N'oublions non plus que tout en employant le pluriel, Suétone a pu penser à Lamia seulement; le vague de sa phrase toute entière s'accorde très bien avec cette supposition et, précisément, nous connaissons le nom de l'officier qui, toutes les années de la légation de Lamia durant, a gouverné la Syrie à sa place: „Pacuvius, qui Syriam usu suam fecit". (Sen. *Ep.* 12, 8).

Despre valoarea metafizicii cartesiene

Descoperirea analizei matematice nu e un accident în istoria cugetării cartesiene. Intreaga doctrină, natural lăsând la o parte câteva importante elemente scolastice, își are rădăcinile în această idee. Aci a descoperit Descartes puterea de creație a rațiunii și ordinea care îi e proprie. Și în chip firesc s'a putut opri la întrebarea: oare mintea omenească nu are o singură cale prin care dobândește adevăruri neîndoielnice? Rațiunea, în aceiași formă și cu aceiași putere, se aplică în matematici ca și în metafizică, morală, etc... E firesc ca ea să poate prinde pretutindeni adevărul cu o egală siguranță.

Aplicarea metodei la metafizică, în doctrina lui Descartes, formează obiectul cărții lui Ch. Serrus, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*[1]). Problema are o importanță covârșitoare pentru concepția lui Descartes. Să rezumăm mai întâi ideile și aprecierile lui Serrus.

Descartes vede în metoda pe care a inventat-o, mai puțin un chip de ordonare a cunoștințelor decât un instrument de descoperire și de întemeiere a adevărului. A avut în față ca model analiza matematică, unde orice operație aduce un progres în cunoștință. Fără a ține seama de divizarea metodei în regulele făcute de Descartes în *Discours de la méthode* (dealtfel nici el nu i-a fost credincios în *Regulae ad directionem ingenii*), putem reduce mersul gândirii la două procedee: *sinteza* și *analiza*.

Sinteza reprezintă procedeul prin care se manifestă activitatea creatoare a spiritului în cunoștință și demonstrație. Adevărurile pe care le folosește ea se află în minte, însă aci stau ascunse în cunoștințe complexe și confuze. Analiza, și acesta e rolul ei, intervine și scoate ideile simple și clare din cunoștințele complexe. In comparație una cu alta, analiza e calea regresivă, în timp ce sinteza e calea progresivă a cugetării. Sinteza e constructivă. In matematici ea pornește dela ideile de unitate, punct și linie și le combină unele cu altele în diferite feluri; descopere raporturi noui între ele și construește astfel seria de numere și de mărimi geometrice.

Ideile simple, care servesc în sinteză ca material de construcție, sunt de natură intuitivă. „Nu înțeleg prin intuiție credința în mărturia variabilă a simțurilor sau în judecățile înșelătoare ale imaginației, rea regulatoare, ci concepția unui spirit sănătos și atent, așa de ușoară și așa de distinctă că nu rămâne nicio îndoială asupra a ceia ce noi înțelegem" (*Regulae III*). Nu

---

1]. Alcan, Paris, 1933, p. 128, 16°.

numai ideile simple dar şi raporturile dintre ele sunt de natură intuitivă. Astfel că, la fiecare articulaţie a demonstraţiei, intervine intuiţia şi ajută cugetarea să inainteze. Intuiţiile se inlănţuesc conform raporturilor dintre ele, însă şi aceste raporturi insăşi sunt prinse tot prin intuiţii. Gândirea, in desfăşurarea ei matematică, se sprijină din loc in loc, ca pe nişte piloane solide, pe asemenea adevăruri raţionale.

Descartes a verificat metoda sa in ştiinţă. Cu ajutorul ei a descoperit ştiinţa generală a cantităţii, analiza matematică, ale cărei propoziţii sunt valabile pentru orice fel de mărimi, aritmetice şi geometrice. Direcţia în care a pornit el, şi care e aşezarea matematicii la temelia ştiinţelor ce studiază materia, e cea urmată ulterior de ştiinţa modernă. Epoca modernă a revizuit şi modificat concepţia despre ştiinţă; s'a atribuit ştiinţii o structură ipotetico-deductivă, însă a păstrat intacte principiile metodei carteziene. Filosofia a păstrat şi consideră ca definitivă ideia că matematica e isvorul explicărei desăvârşite şi că drumul indicat de ea cugetării, e cel mai ferit de rătăciri.

Era firesc ca o metodă aşa de severă să ispitească spiritul lui Descartes. Dacă ea reuşeşte aşa de neîndoielnic în matematici, oare nu poate fi întrebuinţată cu acelaş succes şi în alte domenii de cunoştinţe, chiar şi în metafizică? Şi tocmai cunoştinţele metafizice, care sunt aşa de nesigure şi aşa de frecvent contestate, au mai multă nevoie să fie întemeiate şi ordonate. Aceasta e calea pe care Descartes s'a îndreptat spre metafizică.

Fructul aplicării metodei geometrice la cunoştinţele metafizice şi teologice, se află în *Meditaţii*. Aci se pun probleme vechi şi frământate în toate chipurile de scolastică. Teologii scolastici le-au întemeiat pe credinţă. Descartes pretinde să le soluţioneze raţional. Cu intenţia a mers până la încercarea să le dea o structură riguros ştiinţifică, In urma acestei încercări întreaga doctrină îşi schimbă fizionomia. Metafizica devine ştiinţa principiilor ultime, devine rădăcina din care se desprind celelalte ştiinţe întocmai cum din trunchiul unui arbore pornesc crengile care vor purta frunze şi flori. Ea „conţine principiile cunoştinţii, între care se află explicarea principalelor atribute ale lui d-zeu, a imaterialităţii sufletelor noastre şi a tuturor noţiunilor clare şi distincte care sunt în noi" (p. 47). Toate ştiinţele se recunosc astfel tributare metafizicii.

Metafizica are de soluţionat trei probleme principale: a) există oare ceva, există oare subiectul gânditor? b) dela existenţa subiectului gânditor se poate trece la existenţa lui d-zeu? c) dela existenţa subiectului gânditor se poate trece la existenţa concretă a obiectelor percepute în lumea exterioară? *Meditaţiile*

cuprind descrierea acestor trei etape principale prin care cugetarea înaintează până la întemeierea lumii exterioare.

Prima etapă e intuiția *Cogito ergo sum.* Aci și esența gândirii și existența ei metafizică, sunt prinse dintr'odată. Gândirea și existența sunt identice. Acest adevăr e miracolul cugetării carteziene, deoarece, stabilește trecerea necesară dela *esență la existență. A doua* etapă e dovedirea existenții lui d-zeu. Cele trei probe pe care le prezintă Descartes oarecum independente una de alta, se reduc, în ultimă analiză, la principiul trecerii necesare dela esență la existență. D-zeu e realitatea în care esența și existența sunt identice. Noi cunoaștem esența sa, căci îl gândim în toate atributele sale; deci, există în mod necesar. *A treia* etapă e dovedirea existenții lumii pe care o prinde percepția exterioară. Aici Descartes dovedește independența spiritului de materie și nemurirea sufletului, apoi din ele scoate concluzia că lumea exterioară există.

Serrus aduce acum obiecții. Metoda exprimă calea cugetării în aplicarea ei la raporturile cantitative. Ea nu poate să fie aplicată la ceia ce nu e mărime. Metafizica e știința calității. Ea are logica ei, distinctă de aceia a gândirii științifice, e *logica calității.* Gândirea matematică nu poate ajunge la existență, cu atât mai puțin poate să întemeize existența în sens metafizic. Niciodată matematica nu se interesează de existența obiectivă a ideilor ei. Lumea ei e cea ideală, cea posibilă, nu cea reală, cea existentă.

Astfel toată construcția elaborată *more geometrico* se prăbușește. Rămân în picioare numai intuițile singulare și izolate pe care Descartes a încercat înzadar să le ordoneze după modelul matematicii. Valoarea lor e aceia a oricărei intuiții filosofice, care se afirmă și nu se dovedește; isvorul lor e „spiritul de finețe" iar nu „spiritul geometric".

Cine crede în raționalismul robust și cuprinzător, în acel raționalism care se degajă din cugetarea științifică, nu poate să subscrie concluziile la care se oprește Ch. Serrus. Aplicarea metodei geometrice la metafizică, departe de a fi punctul unde se înpotmolește, e procesul de fecundație adânc al cugetării carteziene. Există fapte care nu pot fi neglijate.

O doctrină filosofică nu trebue scoasă din ambianța spirituală în care s'a născut și în care și-a exercitat influența. Sistemele filosofice nu sunt elaborări independente de loc și timp, ci închegări spirituale care se integrează organic evoluției gândirii. Pentru filosofie, ca și pentru artă și religie, există o singură înțelegere: *cea istorică.* Cât de ușor îi e astăzi cuiva, cu minime cunoștințe filosofice și științifice, să nimicească doctrina lui Aristot! Și doar Europa s'a alimentat multe veacuri, și nu

din cele mai neînsemnate pentru formarea spiritului de azi, din substanţa gândirii aristotelice!

In lumina perspectivei istorice, doctrina carteşiană îşi schimbă complet înfăţişarea. Descartes a găsit ştiinţa numerelor şi a formelor închisă între bariere strâmte. El e acela care, prin descoperirea analizei matematice, a rupt aceste bariere şi a deschis cugetării umane un orizont infinit de larg. In această descoperire sunt ascunse originile metodei şi metafizicei cartesiene. Şi tot aci trebue căutată sursa ideii de a aplica procedeele matematice în domeniul metafizicii. Dacă Descartes a provocat o puternică revoluţie în gândirea europeană, după cum o înregistrează istoria, n'a făcut-o prin opera sa ştiinţifică, ci prin ideile sale filosofice.

Pe acelaşi vreme, Fermat, lipsit de geniul filosofic, însă matematician de structură severă, se află în drum spre analiza matematică. Acea epocă a mai avut la dispoziţie şi pe Blaise Pascal. Chiar fără Descartes, ştiinţa nu s'ar fi oprit în loc. Matematica ajunsese la poarta analizei şi aştepta pe cineva să i-o deschidă. A făcut-o Descartes tot aşa cum ar fi putut s'o facă şi un altul. In filosofie lucrurile stau cu totul altfel. Aci starea şi necesitatea istorică au roluri mai restrânse. Aproape totul depinde de puterea de gândire personală.

Metoda carteşiană reprezintă forma gândirii mulată pe raporturile cantitative. Ea descrie calea de care se serveşte spiritul să dobândească cunoştinţe despre realitatea măsurabilă. Deaceia este metoda gândirii cantitative. Dar aceasta nu este o născocire care să se datorească exclusiv lui Descartes. Această idee plutea în atmosferă. Adeseori în atmosfera spirituală a unei epoci se îmbibă probleme şi soluţii întocmai cum în spiritul unui savant fermentează descoperiri în germen. Renaşterea e aceia care a descoperit punctul de vedere cantitativ în explicarea lumii. Şi e, fără îndoială, unul din cele mai mari câştiguri ale ei. Bunăoară, Johannes Kepler, cu mai bine de două decenii înainte de Descartes, urmând calea deschisă de Copernic în ştiinţele naturii, şi-a sprijinit concepţia despre ştiinţă pe ideia că planul materiei coincide cu acela al geometriei. Aceiaş idee a fost apoi adâncită mai mult de Galileo Galilei în *Il saggiatore* (1623) şi *Discnrsi e demostrazioni matematiche* (1638), care în privinţa ştiinţii naturii are o concepţie mult mai modernă decât cea carteşiană. Chiar în Franţa se formase pe acea vreme un cerc de savanţi în jurul lui Mersenne şi se intitulau cu mândrie „cercul geometrilor". Şi aci se aflau mulţi savanţi din cei mai de seamă. Fermat era numărat printre ei. In jurul anului 1635, ideile metodologice ale lui Fr. Bacon erau familiare acestui grup de savanţi. Au primit cu scepticism *Discours de la méthode* şi chiar l-au respins ca fiind lipsit de valoarea practică. Işi

dau aerul că apără metoda geometrică chiar împotriva lui Descartes.

Mai e oare nevoie să amintim aplicarea cartesiană a nouii metode în ştiinţele naturii? Căci *Discours de la méthode* a apărut în fruntea unor cercetări ştiinţifice *(la Dioptrique, les Météores* şi *la Géometrie)* şi s'a înfăţişat publicului ca o introducere unde autorul descrie metoda ce foloseşte în corpul lucrării. Insă metoda cea nouă s'a dovedit complet inoperantă în aplicarea ci în cercetările ştiinţifice. Tot aceiaşi soartă a avut şi mai târziu când Descartes a folosit-o în teoria vârtejurilor prin care explică alcătuirea universului. Astfel, aplicarea metodei cartesiene în ştiinţele naturii a fost complet infructuoasă.

In schimb a dat gândirii cartesiene o neîntrecută vigoare pe tărâmul filosofic. Doctrina cartesiană e sinteza spirituală a unei epoci întregi. In ea se adună şi se exprimă năzuinţele Renaşterii spre o cugetare nouă şi tot din ea derivă temeliile raţionalismului modern, în al cărui făgaş se toarnă concepţii noui. Malebranche, Spinoza şi Leibniz au ieşit şi s'au alimentat din substanţa gândirii cartesiene. Rolul istoric al metafizicii cartesiene e nemăsurat. Intreagă viaţa spirituală a sec. al 17-lea e adànc îmbibată de cartesianism. Clasicismul literar îşi are isvorul în *Discours de la méthode.* Influenţa cartesiană asupra sufletului francez s'a exercitat cu virtutea unei condiţii care acţionează permanent.

Insă „cazul Descartes" mai cuprinde un element, care e tocmai aplicare metodei la metafizică. In acesta stă „misterul" care a făcut din doctrina cartesiană temelia gândirii moderne.

Metoda e mai mult decât o teorie a ordinei logice. In acest caz ar însemna că serveşte numai la organizarea interioară a unui grup de cunoştinţe. Descartes a legat metoda de criteriul adevărului. Şi atunci metoda e calea ce duce la adevăr. Adevărul e însă prins numai intuitiv. Intuiţia intelectuală, acea teorie a ideilor înnăscute, e temelia metodei geometrice. Intuiţia şi deducţia nu pot fi dislocate în gândirea cartesiană.

Descartes a aplicat în metafizică metoda geometrică în toată întinderea ei. Deducţia aduce înlănţuirea severă a ideilor, iar intuiţia furnizează ideile însăşi. Aplicarea deducţiei o putem contesta cu suficient temei. Şi ea a avut însă un important rol istoric. Descartes, prin ordonarea geometrică a ideilor metafizice şi teologice, a contribuit enorm la restabilirea încrederii în puterea raţiunii. Putem lăsa filosofia la o parte, căci nu e nevoie s'o aducem în aceste socoteli, dar ştiinţa, morala şi religia aveau în acea epocă o nevoie imperioasă de un dogmatism. Se ştie doar că sec. al 17-lea francez s'a născut într'o atmosferă îmbibată edânc cu scepticism şi indiferentism. Prin aplicarea metodei

geometrice la metafizică, care dădea acesteia din urmă o soliditate aparentă, Descartes a dat ca fundament epocii un dogmatism de o considerabilă robusteţe.

A doua parte a metodei cartesiene a fecundat gândirea metafizică. Descartes a văzut că în matematică cugetarea stă pe intuiţii, cunoştinţe imediate şi evidente. Oare raţiunea, fiind una şi aceiaşi în toate aplicările ei, nu poate avea cunoştinţe imediate şi evidente şi în afară de matematică? Răspunsul afirmativ la această întrebare e însăşi aplicarea metodei geometrice la metafizică. Mintea poate să prindă esenţa substanţei spirituale tot aşa de sigur cum o prinde pe aceia a materiei. Nu e nici un motiv să credem că sufletul e capabil să cunoască esenţa altor lucruri, a acelora care formează lumea externă, şi e incapabil să cunoască propria sa esenţă. Metoda geometrică l-a condus pe Descartes la afirmarea că noi avem cunoştinţe despre realitatea spirituală tot aşa de neîndoelnice ca şi cele despre cea materială. Aceste intuiţii reprezintă ceia ce e viu şi fecund în cartesianism.

Mihai Uţă

*
* *

Ceva despre educaţia fizică

După cum, mai de mult, Românul se năştea poet, în anii de după războiu, el se naşte sportiv. Cu minunata calitate de a ne adapta am renunţat la vechea indolenţă orientală şi la viaţa sedentară şi am devenit un neam sportiv.

După cum este şi natural, acest curent sportiv, pasionează mai ales tineretul. E adevărat că în această pasiune nouă se merge uneori până la exagerare. Nu este însă mai puţin adevărat că toată această dragoste pentru educaţie fizică, dragoste ce cucereşte tot mai mult teren, este un semn din cele mai îmbucurătoare.

Este un vânt sănătos ce adie peste sufletul generaţiei tinere.

Multă lume — cu deosebire bătrânii — au început deja să critice această pornire a tineretului spre educaţie fizică, punând în seama sportului, grava acuzaţie că el constitue o mare primejdie pentru cultura spiritului.

Antagonismul între cultură şi sport a fost inventat de intelectualii generaţiei vechi ca o explicaţie a scăderii spiritualităţii la generaţia de după război. S'ar părea că pasiunea pentru sporturi ar înlocui azi pasiunea de odinioară pentru carte şi studiu.

E de discutat dacă într'adevăr nivelul spiritual al generaţiei de după război a scăzut aevea sau dacă nu cumva e

vorba de obişnuita apucătură a bătrânilor de a socoti prezentul inferior trecutului în toate privinţele.

In realitate, nu se poate afirma că nivelul cultural de azi, ar fi scăzut faţă de trecut. Dimpotrivă, toate indiciile ar dovedi o considerabilă înbunătăţire. Avem azi cel puţin tot atâţia tineri pasionaţi de carte ca şi înainte de război. Iar dacă mulţi dintre cei mai puţin studioşi sunt îndrăgostiţi de sporturi, nu sunt mai prejos decât predecesorii lor, cari au fost tot aşa de puţin harnici la carte, fără a avea vreo altă pasiune mai nobilă.

Trecând peste aceste critici neîntemeiate, constatăm cu bucurie, că la noi, în domeniul educaţiei fizice se munceşte serios şi în chip ştiinţific de către cercurile oficiale. Acestea şi-au dat seama din timp că un neam nu contează numai prin capitalul intelectual şi cel material ci contează şi prin cel fizic. Spencer, spusese mai de mult că „prima condiţie a succesului în această lume este să fii un animal bun; prima condiţie a prosperităţii naţionale este ca naţiunea să fie alcătuită din animale bune".

Toată lumea îşi dă seama, mai ales în vremurile de azi, că trăinicia naţiunilor depinde de vigoarea indivizilor ce o alcătuesc.

Aşa stând lucrurile, să vedem care ar fi cel mai bun mijloc de a asigura vigoarea şi sănătatea unei naţiuni prin educaţie fizică.

Foarte multă lume, la noi, înţelege prin educaţia fizică — cu deosebire, — sportul cu toate manifestările lui spectaculoase.

Marea massă a aşa zişilor sportivi, practică fără nici o metodă serioasă şi de cele mai multe ori fără nici un antrenament temeinic, felurite sporturi, mai mult pentru a fi la modă, pentru a fi pe gustul, din ce în ce mai viu, al marelui public, pentru exhibiţiile senzaţionale şi sgomotoase.

Toate aceste manifestări mai mult sau mai puţin sportive, pot aduce victorii, pot satisface amorul propriu al jucătorului. Ele nu vor asigura însă cu nimic vigoarea naţiei.

Educaţia fizică trebue să se ocupe de toţi indivizii cari alcătuesc marea massă a populaţiei, să ridice coeficientul de rezistenţă şi de forţă al neamului întreg.

Educaţia fizică are drept scop să asigure sănătatea fizică şi morală a individului printr'o bună desvoltare corporală, Sănătatea, care este manifestarea exterioară a echilibrului vieţii organice, este primul capital de forţă al omului.

Forţa unui individ nu se măsoară după uşurinţa cu care acesta ridică greutăţi, ci după cum este în stare să lupte contra bătrâneţii şi după cum reuşeşte să-şi asigure un cât mai perfect echilibru psiho-fizic.

Luptătorii şi acei cari uimesc mulţimea cu forţa lor muşchiulară nu sunt oamenii cei mai sănătoşi şi mai puţin expuşi la boală.

Printr'o educaţie fizică raţională, urmărim mărirea rezistenţei indivizilor şi forţa lor nu printr'o desvoltare exagerată a muşchilor, ci, căutând ca prin mişcare să le asigurăm o cât mai bună sănătate.

In antichitate, se credea că grija de căpetenie a unui gimnast este să-şi asigure o cât mai mare forţă muşchiulară. *Se tindea să se dobândească sănătatea prin forţa muşchiulară.* Astăzi, idealul educaţiei fizice s'a schimbat. A devenit un ideal mai raţional şi mai fiziologic. *Astăzi, vrem să câştigăm forţă, prin sănătate.*

După ce am căutat să lămurim ce urmăreşte educaţia fizică raţională, să vedem care ar fi cea mai bună cale pe care putem acţiona spre a asigura o cât mai bună sănătate fizică şi morală naţiunii.

Pentru orice om de bună credinţă alegerea acestei căi este uşoară. Numai şcoala este în stare să îndeplinească opera de însănătoşire fizică şi morală. Şcoala este laboratorul regenerării neamului. Elementul pe care trebue să-l întărim şi să-i asigurăm o cât mai armonică desvoltare fizică şi sufletească este copilul. Asupra lui trebue să se îndrepte toate privirile educatorilor. Asigurând o bună educaţie fizică şcolarului, vom acţiona în mod eficace. Prin el, acest curent sănătos se va răspândi şi va prinde rădăcini adânci şi trainice în massele populare.

Ion Bârsan.

*
* *

Constatări

Opera Română din Bucureşti a montat şi a dat două premiere în anul acesta. Ambele opere sunt semnate de unul din cele mai mari genii germane şi discuţiunile în jurul acestor două lucrări sunt inutile şi ar constitui un sacrilegiu. Atât „Tristan şi Isolda", precum şi „Maeştrii Cântăreţi" de Richard Wagner, capodopere recunoscute simbolizează, ca şi teatrul shakesperian unele din marile patimi care frământă omenirea. Cea dintâi ne arată iubirea ideală, platonică, exaltată până la moarte, a doua e humorul german cast, sănătos pus în cadrul breslaşilor secolului al XVII-a. Pentru montarea acestor opere s'au făcut toate sacrificile necesare unei bune reuşite. Şi, totuşi, ambele opere au fost primite de publicul bucureştean atât de rece că, ele se pot considera ca scoase de pe program. Care e cauza? Pentru că, trebue să fie o cauza ca, o operă de Wagner să nu placă mediului românesc. Nu se pot aduce învinuiri nici cântă-

reţilor şi orchestrei, nici conducătorilor operei care şi-au dat silinţa şi munca lor să reuşească şi să placă lucrările Wagneriene. Ori paralel cu aceasta observăm că, „Boris Godunov" de Musorgski ţine afişul operei de cinci ani şi ori de câte ori e reprezentat, Opera are sala plină şi publicul pleacă entusiast. Prin urmare, de o parte două lucrări Wagneriene nu prind în public şi o lucrare rusească se menţine şi place. Ce putem deduce de aci? Că, publicul nostru are mai multă afinitate sufletească spre slavism şi mai puţin, dacă nu de loc, în spre germanism. Ori în formarea viitorului specific românesc în opera autohtonă, compozitorii trebuesc să se întoarcă în spre slavi. Aceasta ne-o spun experienţele de la Opera Română. Noi nu vom putea nici odată să ne însuşim tradiţia cu gustul poporului german. Il putem admira, cinsti, însă nu imita. Noi nu putem forma de cât o tradiţie a noastră bazaţi pe specificul nostru românesc.—De aceea se face o greşală şi o pierdere de vreme când insistăm şi pastişăm scenele marilor opere din Paris, Milano şi Berlin, neglijând puţinele noastre lucrări româneşti şi le evităm să le dăm publicului care le doreşte şi se complace cu ele.

Ori specificul nostru românesc conţine în el o doză de slavism, ce l'am luat fie direct, fie indirect prin contactul ce l'am avut continuù cu popoarele slave din jurul nostru. E un fapt ce nu'l poate nega nimeni şi care e astăzi ştiinţific dovedit. Această cantitate de slavism e filtrat prin sufletul poporului nostru. E al nostru îmbrăcat în haina noastră, dospit şi trecut prin gândul, prin specificul sufletului românesc. Ori prin aceasta se explică şi afinitatea noastră pentru muzica slavă.

Cred că, compozitorii noştri trebuesc să cunoască literatura muzicală slavă, în care s-au deslegat problemele technice armonice, precum şi acele estetice, fără care vor pierde încă mult timp, dibuind în nesiguranţă şi întuneric. Pe de altă parte o moştenire lăsată de Compania Grigoriu, o tradiţie de operetă, care a format publicul, cântăreţii într'o anumită direcţie, care se poate numi uşoară, amabilă, digestivă, însă care n'are nimic comun cu seriositatea operei. Astfel se explică de ce burghezul din capitală cască la Tristan şi aplaudă sgomotos şi e prins de entusiasm la Liliacul lui Straus. Ori publicul trebue format lent şi cu înţelegere, pentru priceperea musicei abstracte şi operele din repertoriu nu trebuesc să formeze ambiţile cutărui şef de orchestră. Tradiţia unei opere nu se face numai de un şef de orchestră entusiast. Ea e o chestie de răbdare, de educaţie şi perseverenţă. Ori această perseverenţă pentru formarea tradiţiei trebueşte întrebuinţată în folosul Şcoalei Româneşti, în care trebue să credem şi să ne învăţăm să o preţuim. Aci ro-

lul principal îl are Opera Română care are obligația (însă nu și-o ține) — de a încuraja și monta opere naționale românești, să deschidă larg porțile compozitorilor români, să-i încurajeze, să-i susție și să lese publicului sarcina de a cenzura și a decide în aceea ce-i place sau nu. De altfel, pentru cine voește să observe și să deducă, din cele întâmplate cu operele Wagneriene, nu poate să nu ajungă la aceleași concluzii ca și noi. Și a combina să-i servească publicului nostru numai producțiuni străine, care n'au nimic comun cu dânsul și sufletul lui, înseamnă pierdere de timp pentru pretenția noastră de cultură și cheltuială inutilă de zeci de milioane lei.

Al. Zira.

* * *

Presiuni foarte mici și foarte mari

Asupra pământului apasă o coloană de aer, înaltă de aproape 100 Km.. care este egală cu apăsarea unei coloane de mercur de 76 cm. înălțime sau a unei coloane de apă, înaltă de 10 m. In cazul acesta pe suprafața de un cm^2 revine cam 1000 de grame.

A micșora presiunea într'un loc, înseamnă a face vid. *Faraday* a rarifiat aerul dintr'un tub de sticlă și l-a supus unui curent electric. Tubul a luat niște colorații foarte interesante. *Crookes*, continuând experiențele, a mărit vidul din tub și a descoperit razele catodice. *Crookes* credea că, in aceste tuburi, atomii sunt desfăcuți și materia ia o a patra stare de agregare zisă radiantă. Descărcările electrice in gazul rarifiat, au arătat că electricitatea este de structură atomică și descoperirea electronului, adică a celei mai mici cantități de electricitate, pune baza unei noi concepții asupra materiei. Razele catodice, fiind formate din electroni, când cad pe sticla tubului, în care ele sunt provocate, sau pe o placă de platină sau alt metal, dau naștere unor raze noi, ce se bucură de o proprietate excepțională, pot străbate corpuri opace, provoacă fluorescența și fosforescența la unele substanțe, impresionează placa fotografică etc.

Noile raze, descoperite pe la 1895, sunt razele Roentgen. Acestea au dat naștere radioscopiei, radiografiei și studiului chimic și cristalografic al substanțelor. Inaintea razelor Roentgen, tot în tuburi cu vid, au fost descoperite razele pozitive sau razele canal. Studiul razelor canal a pus bazele determinării greutății atomice a elementelor chimice. Cu ajutorul lor se cântăresc moleculele și se ajunge până acolo, că se dau precisiuni asupra formei și structurei moleculelor, de la care decurg adesea proprietățile corpurilor simple

Studiul emisiei termoionice, adică a emisiei electronilor de către corpuri, aduse prin încălzire la incandescenţă şi cari joacă rolul de catodă într'un tub de descărcare, a pus bazele lampei cu 3 electrozi din T. F. S. Numai lampa aceasta a dat posibilitatea realizărei technice a radiotelegrafiei şi radioteleviziunii.

Unele corpuri, mai ales metale alcaline, la joasă presiune obţin proprietatea de a emite electronii sub acţiunea luminei. Efectul acesta, cunoscut sub numele de emisie foto-electrică, a dat naştere în technică celulelor fotoelectrice, întrebuinţate astăzi pe o scară foarte întinsă. Aceste descoperiri nu constitue capitole din ştiinţă ci vaste domenii, creind industrii, înşirarea cărora ar cere pagini intregi. In prezent, presiunea cea mai joasă pe care o poate atinge technica prin procedeele ei cele mai perfecţionate, este de o sutime de milionime $(\overline{10}^{8})$ mm de mercur. La această presiune aşa de redusă, rămân totuşi într'un cm cub, 3 sute de milioane (3×10^{8}) molecule, în loc de 3×10^{19}, câte sunt la presiune atmosferică. Progresul pompelor zise de vid, este extraordinar. Nu mai puţin extraordinar e şi progresul preselor actuale de ultra presiune, de la care ştiinţa aşteaptă tot aşa de mari succese. In prezent technica industrială şi cea de laborator, îşi îndreaptă atenţia spre presiuni mari, presiuni de zeci de mii de atmosfere, numite ultrapresiuni. Aplicarea principală în industria chimică sunt sintezele sau formarea de corpuri noi, accelerată şi favorizată de presiuni mari. Astfel sinteza amoniacului, atât de necesar pentru îngrăşăminte şi explozive, se face curent prin unirea directă a azotului şi hidrogenului sub hiperpresiuni de 1000 atmosfere. Presiuni mari se întrebuinţează şi la lichifierea gazelor la maşini cu călduri de aburi la presiuni înalte etc. Calculele arată că 10.000 de atmosfere sau 10.000 Kg. pe cm^2 este o limită a posibilităţilor technice, deasupra căreia oţelul cel mai tare se înmoaie ca ceara. Ca titlu de informaţie dăm următoarele: puştile de vânătoare dezvoltă o presiune de 400—450 de atmosfere, cele de război 2500, iar tunurile de artilerie ating 4000 de atmosfere. Acestea sunt însă realizate pentru momente scurte pentru o sutime de secundă. Un tun, aruncând 100 de ghiulele, suportă presiuni mari numai timp de o secundă. Părţile unei prese de ultrapresiune rezistă la 40.000 de atmosfere, adică la 40.000 Kgr. pe cm^2 şi un timp mult mai îndelungat.

Intre anii 1925—27, *James Basset* realizează formidabile presiuni în medii lichide, între 25.000 şi 30.000 de atmosfere. Presiunile sunt obţinute cu ajutorul pompelor analoage preselor hidraulice, având ca lichid de presaj, *glicerina*. Camera unde se aşează substanţa, supusă ultrapresiunei, e făcută vizibilă în interior şi chiar se pot fotografia şi studia transformările substanţei respective. Pe această cale se studiază proprietăţile corpuri-

lor, ca: compresibilitatea, rezistenţa, solubilitatea. temperaturile de îngheţare şi fierbere, etc... Şi tot pe această cale s'a ajuns la sintezele artificiale a rocilor şi oţinerea formelor cristaline, la numeroase reacţii chimice, la condensarea şi polimerizarea compuşilor organici, imposibile la presiuni obişnuite.

Sub ultrapresiuni s'au mai făcut experienţe interesante. S'a cercetat comportarea diastozelor şi toxinelor microbiene. La o anumită presiune activitatea acestora e atenuată, apoi, la o nouă mărire a presiunii, sunt distruse. Microorganismele rezistă până la 5000 de atmosfere Viruşii filtranţi sau invizibili, rezistă şi mai puţin. Sporii însă nu-şi pierd vitalitatea, oricât de mult timp ar fi menţinuţi aci, nici la 17.500 de atmosfere.

N. Calinicenco.



Recenzii

Philippe van Tieghem. — *Tendances nouvelles en Histoire litéraire*, Paris, Les belles lettres, 1930 (caetul al douzeci şi doilea din *Etudes françaises fondées sur l'initiative de la Société des Professeurs français en Amérique*). — Deşi nu de ultimă oră, lucrarea se menţine, prin problemele pe care le discută, pe planul actualităţii. Intre 1926—1929 s'a stîrnit, în revista americană *The Romanie Review*, o discuţie aprinsă asupra metodelor, preconizate sau aplicate, în istoria literară. Discuţia provoacă „o punere la punct" din partea cercetătorului francez Philippe van Thieghem. De fapt „punerea la punct" este o rezumare conştiincioasă a cîtorva sisteme discutate atît în revista citată cît şi în alte părţi, autorul neîngăduindu-şi, după cum recunoaşte singur, decît unele păreri personale, cărora le lipseşte autoritatea pe care le-ar da-o o operă savantă realizată după aceste vederi. — Cerînd ca scop al istoriografiei literare relietarea frumosului dintr'o operă literară şi desprinzînd această operă din legăturile ei de cauzalitate, vederile personale ale autorului se integrează în sistemele estetice idealiste.

Mult mai interesantă însă este acea parte a lucrării, în care se face expunerea ultimelor discuţii. Ele au fost provocate de recensia făcută de Spingarn lucrării lui Magendie, *La politese mondaine et les théories de l'honnêteté en France de 1600 à 1660*, Paris, 1926, căreia îi aduce învinuirea că, prezentînd numai rezultatele cercetării pe material francez, ajunge să pună pe acelaşi plan ceea ce este manifestare originală şi ceea ce nu este decît copie servilă. Rezultă din aceasta necesitatea de a integra aceste fapte în ansamblul faptelor similare externe şi de a stabili ierarhia originalităţii lor pe bază de studiu comparativ.

Afirmaţia provoacă opoziţia hotărîtă a lui D. Mornet. D-sa înţelege utilitatea cercetărilor comparate, înţelege ridicarea la ceea ce constitue literatura generală sau filozofia literaturii,—cercetarea în cadrul cel mai larg cu putinţă a fenomenului literar,—dar are ochiul atent asupra riscurilor posibile. Căutînd să îmbrăţişeze prea mult, omul de ştiinţă lunecă de pe terenul informaţiei precise în domeniul ipoteticului, al vagului, al superficialului. In

starea actuală a cercetărilor literare, metoda care se impune este izolarea faptului într'un cadru restrîns, în cadrul național, și cercetarea lui cu toate armele erudiției. Din aceasta decurg cele două însușiri imediate ale cercetării operei literare, care, după d-sa, trebue să fie istorică și națională. Și numai în urma elucidării problemelor de amănunt în cuprinsul fiecărei literaturi, se poate încerca opera de largă sinteză urmărită de literatura generală. Cercetarea istorică este, în cazul acesta, numai un început: ea trebue să fie completată ulterior de cercetarea filozofică și estetică.

Cu totul deosebită este atitudinea lui Bernard Fay, profesor la Universitatea din Clermont-Ferrand. Metoda preconizată de dînsul poate fi intitulată *istorie literară artistică* și este o reacțiune energică împotriva metodelor științifice, care-și propun să descopere adevărul în opera de artă. Stabilirea adevărului presupune imutabilitatea materialului cu care se operează. Este acesta cazul istoriei literare? Materialul cu care operează istoria literară este trecutul și trecutul este totdeauna în funcțiune de prezent: noi proectăm asupra lui o parte din viața noastră sufletească și în felul acesta fiecărui prezent îi corespunde o imagine diferită a trecutului. Decurge din acestea imposibilitatea sezisării adevărului în viața literară și necesitatea de a schimba obiectivul cercetării: nu adevărul absolut, care este intangibil, ci adevărul ipotetic. Iar în domeniul ipotezei, nu atitudinea timorată a celui ce vrea să fie confirmat de ziua de mîne, ci ipoteza temerară, singură în stare să dea o viață nouă operei literare uzate de timp. Este o revivificare, datorită colaborării ulterioare a savantului la opera de artă. Pentrucă ceea ce interesează în primul rînd nu este disecarea anatomică a ei, ci inocularea permanentă a unei seve care să o mențină vie. In felul acesta opera istoriografului se va impune viitorului nu pe laturea ei științifică, ci ca o operă de artă, alături de opera de artă care a provocat-o.

Atașat concepției istorice se dovedește a fi și René Bray, pentru care istoria literară, strîns legată de cercetarea critică a operei de artă, trebue să stabilească relațiunile dintre operă și geniu, dintre geniu și om, dintre om și societate: „connaître pour goûter, telle doit être la devise de notre discipline".

Autorul menționează sistemul vitalist al lui Cysarz și pune în lumină tendințele idealizante din opera lui Farinelli și M. Dragomirescu. — In același timp insistă și asupra noilor directive pe care le-a luat cercetarea operei de artă în Rusia. Istoria literară, după concepția curentă, este mai mult un instrument de analiză al fondului intelectual și afectiv al operei literare. Dar, ca orice operă de artă, opera literară se valorifică în primul rînd prin ele-

mentele sale de formă. Şi atunci ceea ce trebue să intereseze pe cercetător este tocmai tehnica artistică. In poezie, pe baza acestei concepţii, s'a ajuns la cultul cuvîntului pur, *samobytnoe slovo*, eliberat de orice conţinut intelectual sau efectiv. Acelaşi lucru şi în cercetarea literară: s'a lăsat la o parte conţinutul operei şi s'a fixat toată atenţia asupra formei. Este drept, studiul adîncit al formei poate duce la descoperirea de idei şi sentimente, dar nu acesta este esenţialul, adîncirea elementelor formale fiind, ea singură, probantă. Intemeetorii acestei şcoli, care a fost numită *formalistă*, sînt Veslovski, Potebnia şi Peretz, iar printre reprezentanţii cei mai de marcă se citează Ossip Brik, care, în studiile sale asupra versului, se arată preocupat numai de raporturile dintre sunete; Eichenbaum, care pleacă de la concepţia că evoluţia unei literaturi se reduce la procesul de înnoire a tehnicii artistice. Ideea aceasta este ilustrată de studiul lui Vinogradov asupra lui Gogol, care ajunge la concluzia că noutatea psihologică a scriitorului decurge din efortul lui de a crea o stilistică nouă. Cu Jirmunski noua şcoală ia aspectul unui *formalism comparat*. Studiul lui asupra lui Byron şi Puşkin ne arată pe cel din urmă luptînd să se elibereze de influenţa celui dintîi. Şi întreaga lucrare se bazează pe analiza tehnicii versului şi a stilului. — Noua şcoală a realizat unele succese. In 1920, Institutul pentru istoria artelor, care număra pînă atunci secţia artelor frumoase, a muzicii şi a teatrului, capătă o a patra: secţia artei literare, a cărei misiune era mărginită la studiul procedeelor artistice în literatură. Cercetarea se extinde asupra tuturor elementelor de stil: lexic, semantică, eufonie etc., iar pentru verificarea observaţiunilor s'a creiat un laborator de fonetică numit *Cabinetul de studiu al limbajului artistic*. — Dar abia constituită, noua şcoală a intrat pe calea concesiunilor. Se poate cita în senzul acesta cazul a doi formalişti de cea mai pură esenţă, Jirmunski şi Eichenbaum. Cel dintîi îşi dă seama că dacă noua şcoală poate explica foarte bine schimbările de formă, este incapabilă să explice şi cauzele acestor transformări; cel de al doilea a trecut, în urma unei vaste anchete asupra lui Tolstoi, dela formalismul pur la istoricismul social.

Rezultă, din lectura micii broşuri, că cercetările se îndrumează treptat în sensul adîncirii aspectului estetic al operei literare. Cînd savanţi de talia lui Farinelli şi Croce, (ale cărui păreri de altfel nu preocupă pe autor), ajung să renege metoda pe care şi-au constuit cea mai mare parte din opera lor, faptul poate da de gîndit. Dar, în sens contrar, nu este tot atît de revelator şi faptul că una dintre şcolile cele mai opuse istorismului, formalismul rusesc, ajunge în cele din urmă să descopere necesitatea cercetării istorice?

D. Popovici.

Tudor Vianu : *Idealul clasic al omului.* (Ed. «Vremea», București, 1932, 176 p.). Clasicismul, în esența sa pură de gândire și de artă, n'a lucrat asupra spiritului românesc cu acea intensitate capabilă să-l fecundeze. Formația noastră spirituală a fost supusă, dimpotrivă, la tot felul de romantisme, streine sau autohtone. Curentul latinist ardelean aducea culturii românești în formație unele elemente clasice, însă cu totul rătăcite în conglomeratul romantic. Invățământul nostru clasic secundar și universitar, organizat fără înțelegerea substanțială a clasicismului, n'a fost în stare să creeze un curent, oricât de slab, de manifestări spirituale clasice. Volumul d-lui Tudor Vianu, *Idealul clasic al omului,* de care ne ocupăm, constitue o frumoasă încercare de a atrage atenția publicului nostru intelectual asupra problemelor ce și le-au pus unii dintre cei mai mari oameni de cultură moderni și contimporani. Punctul de vedere este acela al unui filosof. Volumul cuprinde șapte articole, publicate în 1927 și 1934, în diferite reviste : *Idealul clasic al omului, Goethe și timpul nostru, H. Ibsen și Idealurile moderne, Fr. Nietzsche și filozofia ca formă de viață, Paul Valéry și neoclasicismul, V. Pârvan și concepția tragică a existenții, Bènedetto Croce.*

Pentru d-l Tudor Vianu „...idealul clasic al omului este fructul unei anumite epoci din istoria lui și anume a intervalului dintre secolul al V-lea înainte de Christos până prin veacul al III-lea al erei noastre, adică din momentul apariției tragediei grecești până în acela în care stocismul greco-latin ajunge la ultima lui expresie : „Valoarea clasicismului stă în faptul că el a înălțat pe om la conștiința de sine și i-a dat încredere absolută de spirit, prin participarea la care, acesta și-a creat o unitate interioară și alta exterioară. Tendințele clasicismului sunt înțeleptul și eroul. Avem o nedumerire. Dacă idealul clasic al omului este „fructul unei anumite epoci" cum vom putea să-l impunem azi când „știința modernă, înlocuind înțelepciunea antică, a răsturnat perspectiva în care aceasta din urmă își reprezenta ființa omului?" André Gide este recunoscut de d. Tudor Vianu drept „anarhic și anoetic" ; totuși el a asimilat din clasicism tot ceea ce un spirit cu adevărat actual putea să extragă. Ni se pare că singura moștenire pe care o poate lăsa clasicismul antic viitorului este totala sa încredere în puterea spiritului omenesc

Atitudinea lui Goethe față de clasicism este interesantă. Rezolvarea pe care a dat-o pentru sine, acest spirit aproape contimporan, conflictului dintre romantismul și raționalismul ce se luptau în mintea sa, ni se pare a fi cea mai demnă de urmat și pentru gânditorii de azi, lucru pe care André Gide se pare că-l îndeplinește cu prisosință. Desigur «Față de raționa-

lismul superficial al veacului al XVIII-lea, opera lui Goethe a însemnat un apel la viaţa mai adâncă şi la plenitudinea personalităţii omeneşti». Dar ce a vrut oare să spună Goethe făcându-l pe Faust să sfârşească viaţa ca inginer şi pe Wilhelm Meister să devină chirurg, muncind din greu pentru binele celorlalţi? Nu era o renunţare a marelui scriitor la romantismele fugoase ale tinereţii? Ce l-a adus pe el la aceste renunţări a fost, bine înţeles, experienţa sa personală, dar şi spiritul raţionalist al clasicismului în care fusese crescut. Goethe a reuşit să ajungă la acea împreunare a sufletului modern cu sufletul antic, într'o formă care are şi astăzi o deosebită valabilitate.

Experienţa spirituală a lui Goethe a fost reluată, pe alt plan şi în împrejurări diferite, de H. Ibsen. Şi el s'a răsculat contra socialului pentru eliberarea deplină a individului. Frământarea vieţii l-a silit însă să ajungă la o împăcare a creştinismului cu păgânismul, adică a socialului cu individualul. Drama istorică „Impărat şi Galilean" reliefează îndeajuns această împăcare spirituală a lui Ibsen cu obiectivitatea socială, — el care fusese socotit ca un teoretician al anarhismului pur. «Va veni vremea virtuţii fără constrângere, a «liberei vanităţi», a iubirei de viaţă fără sensualitate şi a iubirei de spirit fără ură împotriva vieţii». — Sunt cuvintele marelui dramaturg.

Dar, cea mai tragică experienţă spirituală a timpului nostru a fost acea a lui Nietzsche. Un suflet prin excelenţă dinamic, trăit în epoca celui mai fervent romantism, cu întreaga tinereţe dominată de vraja muzicii wagneriene, el şi-a îndreptat toată atenţia de filozof clasic asupra acelei părţi romantice a culturii greceşti, — epoca presocratică. Studiile sale asupra raţionalismului francez şi, apoi, asupra celui grecesc l-au făcut să părăsească şi romantismul iniţial şi admiraţia pentru Wagner. A păstrat însă şi mai departe spiritul său dionysiac. Adversar al poziţionismului şi aspirând către o trăire intensă, Nietzsche a ţintit în lucrările sale de maturitate deplină către o formulare obiectivă a individualismului său păgân. Opoziţia îndârjită faţă de spiritul lui Isus arată în el un emul al acestuia. Incercarea de rezolvare spirituală obiectivă a concepţiei dionysiace l-a dus pe Nietzsche, în afară de cauzele fiziologice, la dezechilibrul mintal. Sfărâmarea dezastruasă a vieţii sale arată şi neputinţa realizării concepţiei supraomului.

Ceeace nu i-a reuşit lui Nietzsche, i-a reuşit lui Paul Valéry, fiindcă acesta se născuse într'o ţară de veche cultură clasică şi într'un timp când romantismul era în declin. Paul Valéry găseşte în manifestările vieţii *putinţa* să se elibereze de urît. „Dansul este numai una din stările contrare urîtului şi în care spiritul persecutat de sentimentul pesimist al existenţei se

poate refugia". „Spiritul pesimist" este dinamismul interior care frământase pe Goethe, pe Ibsen, pe Nietzsche. Din disciplină rațională și prin refugieri în artă, Valéry a ajuns la o concepție antinaturalistă, adică cu adevărat clasică. Patosul interior, în această concepție, este cu totul distilat în forme spirituale. „Prelucrând materia poetică, după niște norme cu totul convenționale cum sunt acelea pe care și le impune o strictă prosodie, sustragem opera sentimentului că ea ar fi putut fi și altfel". In felul acesta, artistul, respectiv omul, este deplin stăpân pe viața sa.

Puternic influențat de Nietzsche, cu care avea unele puncte de asemănare spirituale și profesionale, Vasile Pârvan a rezolvat tot așa de puțin clasic ca și filosoful german conflictul dramatic dintre sufletul său romantic și instrucția clasică în care fusese crescut și pe care o profesa. Atitudinea lui față de viață a fost aceea a unui romantic, puternic conturat de o disciplină științifică. Ca și Nietzsche, preferințele i se îndreptau către epoca presocratică și către misticismul ce a ros necontenit și subteran clasicismul grec. Individualist nietzschean, a evoluat, fără a se adapta întru totul însă, către ultimele concluzii ale stoicismului. N'a ajuns niciodată la creștinism, deși recunoștea necesitatea individului de a se încadra în social. Misticismul, care îi era oarecum instinctual, stilul greoi și lipsit de claritate nu indică în Vasile Pârvan un spirit clasic, deși el a țintit cu toată pasiunea către înțelegerea clasicismului antic. Nici concepția filosofică a ritmului istoric, pe care a desfășurat-o în volumul publicat sub titlul «Idei și forme istorice», nu e o concepție clasică. Spirit dionysiac, punând preț pe dinamismul interior mai mult decât pe înțelegerea liniștită ce ne-o dă rațiunea, el a rămas până la sfârșit un romantic. Pârvan dorea pentru omenire o religie nouă, întemeiată pe afirmarea vieții. Iată ce zicea el însuși: «Umanitatea noastră n'a fost încă în stare să întemeieze noua religie, real-idealistă, care să crească întreaga noastră ființă spirituală în gândul existenței exclusiv terestre, dând astfel, în îndelungă pregătire, sufletului nostru chinuit de dorul infinitului și nemuririi, cuvântul de mântuire ineluctabil». Inţelegerea rostului său ca profesor a avut-o într'un mod neobicinuit de larg și de înalt. „Profesorul să se facă și el simplu școlar — își impune Pârvan — alergând la un loc cu copii și adolescenții după licuriciul minunat al gândului, care luminează în întunericul banalității utilitare zilnice. Cât spirit de acesta, de camaraderesc entuziasm, pentru idealul de toate felurile, va fi într'o școală, atâta libertate a gândului și deci atâta putință de înflorire a sufletelor, va fi în acea tovărășie de viitori oameni". Individualist până la anarhie și realist cu strictețe, această concepție e nu numai cu putință dar și cu mulți sorți de isbândă în viitor. Năzuința

absolutul cosmic și suferința fără răsplată alcătuiau dualismul, panteismul său dinamic.

Benedetto Croce, filosoful cel mai mare al Italiei actuale s'a născut intr'un mediu de „conformism religios și legitimism politic", pentru ca apoi să se răsvrătească împotriva amândorera, năzuind către o concepție despre lume pozitivistă și către o atitudine politică stiințifică. Influențat de lecțiile de etică ale lui Labriola, el ajunge la Marx și la Hegel. Istoric și filosof în acelaşi timp, prin mobilitatea spiritului său, se eliberează de de marxism pentru a-și forma o concepție proprie despre viața istorică. Pentru el, singura știință posibilă este istoria. Iată spusele lui: «Filosofia kantiană ar fi fost imposibilă în epoca lui Pericles, căci ea presupune, pentru a nu mai vorbi și de altele, șiința exactă, așa cum aceasta s'a desvoltat începând din Renaștere. Știința exactă la rândul ei a fost condiționată de descoperirile geografice, care fără industrie și fără cultura capitalistă și burgheză n'ar putea fi gândite. In afară de aceasta sistemul kantian presupune scepticismul unui David Hume, care la rândul lui se bazează pe principiile deiste ale veacului al XVIII-lea, așa cum ele s'au desvoltat din luptele religioase ale Angliei și ale întregei Europi în veacul al XVI-lea și al XVII-lea. Dacă pe de altă parte Im. Kant ar învia în epoca noastră, el n'ar putea scrie din nou «Critica rațiunii pure» decât cu modificări atât de esențiale, încât ar párea nu numai o carte, dar o filosofie nouă". Pricipalele opere ale lui Croce sunt următoarele: „Estetica, știință a expresiei și linguistică generală", „Logica știință a conceptului pur", „Filosofia practicei: Economia și Etica", „Teoria și istoria istoriografiei". Benedetto Croce n'are propriu zis un sistem filosofic. Totuși, concepția sa este unitară. Pentru el, spune d. Tudor Vianu, „întreaga realitate este viață spirituală și istorică".

Idealul clasic al omului este o carte scrisă de un filosof care-și cunoaște bine materialul asupra căruia gândește. Expunerea este clară și metodică. Lectorul, situat în fața unor concepții variate și interesante prin actualitatea lor, poate considera acest volum ca un punct de plecare deosebit de prețios.

Vasile Maciu.

* * *

G. Q. Giglioli & A. M. Colini, *Il Mausoleo d'Augusto.* (Roma, *Bestetti-Tumminelli*, 1930, 51 p. 4⁰). — Va rămâne, de bună seamă, printre titlurile de glorie ale archeologiei italiene, în ultimul deceniu, recenta explorare și amenajare a mausoleului lui August, devenit, prin vitregia împrejurărilor, încă înainte de moartea acestuia, loc de îngropare al întregii familii julio-claudice.

Incepută în 1926, după stăruința și sub supravegherea profesorului Giulio-Quirino Giglioli, ajutat de domnii A. M. Colini și G. Gatti, susținută bănește de Guvernatoratul Romei și încurajată din primul moment de șeful guvernului italian, importanta întreprindere a fost sfârșită în 1930, când a avut loc inaugurarea criptei, redată venerației obștești după două milenii de incurie și de uitare. Despre opera săvârșită în cei patru ani de muncă și despre descoperirile făcute cu acel prilej, scriu domnii Giglioli și Colini în placheta de care mă ocup aci, primul studiind monumentul până la sfârșitul lumii vechi, cel de al doilea cercetându-i vicisitudinile din evul mediu până în zilele noastre.

Cum era de așteptat, în cazul unui edificiu a cărui importanță va fi constituit în tot timpul un îndemn statornic la prădăciuni, marmorele descoperite în cursul săpăturilor sunt în număr restrâns: inscripția sepulcrală a lui Marcellus și a Octaviei, suportul urnei Octaviei, baza statuei lui Nerva, un fragment din acea a lui Vespasian, inscripția sepulcrală a lui Germanicus, alt fragment în legătură cu Gaius ori Lucius Caesar și mai multe frânturi statuare anevoie de identificat. In schimb, de importanță covârșitoare e explorarea *technică* a monumentului și lămurirea definitivă a unui plan care, de veacuri, constituia o enigmă architectonică. Astăzi totul e limpede. Mausoleul e un *tumulus* uriaș, pe o bază de zidărie de 89 m. diametru, — exact 300 picioare romane, — având în centru o cameră sepulcrală relativ mică. Nucleul central al edificiului e un pilastru de travertin, de formă patrată, lat de 12 picioare și înalt de 150, îmbrăcat într'un înveliș circular de zidărie. Peretele exterior al acestui cilindru constitue unul din pereții camerei sepulcrale, ea însăși circulară și largă numai de 10 picioare. Două coridoare circulare, concentrice, înconjoară camera sepulcrală, despărțite între ele de un zid gros de 10 picioare. Intre cel de al doilea și exteriorul se întinde un complex de construcțiuni larg de 80 picioare, cât e de lung și coridorul de acces, care, pornind dela unica intrare a mausoleului, se sfârșește în cel de al doilea coridor circular.

Spațiul îmi lipsește pentru a stărui aci asupra aspectului exterior al monumentului, ori a vicisitudinilor lui dealungul veacurilor. Pentru cel dintâi, cititorii vor găsi în Strabo o descriere amănunțită și fidelă; pentru celelalte, au paginile conștiincioase ale d-lui Colini.

N'aș voi totuși să închei această însemnare fără a exprima bănuiala că fragmentul de cap bărbătesc, descoperit în criptă și reprodus la pg. 10, ar putea aparține nu unui August, cum crede d. Giglioli, ci unei statui a lui Tiberiu. Caracteristic, în această privință, mi se pare părul personagiului, care acoperă ceafa până la un punct neobișnuit în portretele întemeietorului principatului.

In schimb, în capitolul 68 al biografiei lui Tiberiu, Suetoniu notează particularitatea pomenită ca pe un semn distinctiv al acestuia: „colore erat candido, capillo pone occipitium summissiore ut ceruicem etiam obtegeret, quod gentile in illo uidebatur".

D. M. Pippidi.

*
* *

O Gheorghiu: *Le Théâtre de Dumas fils et la Société contemporaine. Nancy* (*Société d'impressions typographiques*) 1931, în 8⁰, 636 p. — In această carte, D-l Oct. Gheorghiu, doctor în litere dela Universitatea din Nancy, studiază ideile sociale din opera dramatică a lui Al. Dumas fiul, unul din creatorii teatrului social în Franța. Ocupându-se de societatea franceză din timpul celui de al doilea Imperiu, Dumas fiul nu se mulțumeşte să expună diferite tablouri ci, frapat de anumite scene de degenerescență şi de ruină, prezintă aspectele maladive ale societății, propunând în acelaş timp şi remedii.

In primul capitol D-l Gheorghiu arată evoluția literară a lui Dumas fiul. Incepe, în 1846, prin o serie de poezii romantice, dă în 1852 prima sa comedie, *la Dame aux camelias*, de inspirație pur romantică, dar unde observațiile asupra societății abundă; cu *le Demi-Monde* (1855) introduce realismul pe scenă, iar în 1858, cu *le Fils naturel* inaugurează „teatrul util", adică o operă dramatică destinată să fie o şcoală de morală pentru public şi un mijloc de a lupta împotriva nedreptăților sociale. El nu admite literatura cu preocupări exclusiv estetice, iar cuvintele „artă pentru artă" sunt pentru el cu totul lipsite de înțeles: „toute littérature qui n'a pas en vue la perfectibilité, la moralisation, l'idéal, l'utile en un mot, est une littérature rachitique et malsaine, née morte". Această teorie a teatrului util caracterizează cel mai bine pe Dumas fiul. Totuşi ideile sale îşi continuă evoluția, ajungând, cu *l'Etrangère* (1876), la un teatru simbolic, iar ultimele sale piese, *Denise* şi *Francillon*, îl arată încă preocupat de problemele sociale.

Dumas nu se ocupă de individ decât în funcție de rolul pe care acesta îl poate avea în colectivitate, şi cum prima organizare colectivă, piatra angulară a edificiului social, este familia, atenția lui s'a concentrat în deosebi asupra acesteia. Dumas vede în bărbat şi femee nişte duşmani care duc o luptă înverşunată. In această luptă, iubirea nu este decât un armistițiu care stabileşte pentru moment armonia dintre sexe. Această armonie fiind necesară, Dumas fiul acordă o importanță foarte mare iubirii. Dar numai în căsătorie iubirea este puternică şi durabilă şi poate transforma această luptă în colaborare armonioasă; deci Dumas fiul nu vede fericire decât în căsătorie şi în fami-

lie. Dar nu familia aşa cum o vedea în timpul său. Pentru el, căsătoria e un lucru serios, pe care nu-l pot satisface decât aceia oare sunt pregătiţi pentru aceasta. Insă tocmai această pregătire serioasă şi specială lipseşte în cele mai multe cazuri, şi contra acestei lacune Dumas protestează mai intâiu.

Intr'adevăr, educaţia fetelor este greşită: unele sunt ţinute într'o ignoranţă completă, aşa încât, în căsătorie, o pudoare greşit înţeleasă cauzează nenorocirea soţilor care s'au unit sub cele mai bune auspicii (*l'Ami des femmes*); altele, din contra, printr'o iniţiere precoce, ştiu multe lucruri pe care n'ar trebui decât să le ghicească şi deaceia sunt blazate înainte de a se căsători. „Ces petites demoiselles qui ont, avant leur mariage, une réputation torete toute d'esprit et d'indépendance, donnent des femmes déplorables" (*le Demi*-Monde*). Dar educaţia fetelor mai are şi alte defecte. In familie învaţă numai arta de a plăcea, de a seduce; educaţia se îndreaptă numai asupra fizicului (*l'Affaire Clémenceau*), iar în internate, fetele sărace, prin contractul zilnic cu cele bogate, contractează gustul pentru lux, pe care nu-l vor putea satisface decât prin căsătorii bogate, unde sentimentul nu va avea nici un rol.

Dacă fetelor le lipseşte educaţia necesară in vederea căsniciei, nici bărbaţii nu sunt mai bine pregătiţi. Cei mai mnlţi nu lucrează, fie pentrucă găsesc o situaţie gata făcută, fie că aşteaptă vre-o moştenire; în familie, cunosc devreme greşelile părinţilor lor (*le Père prodigue*), în colegii destrăbălarea unor tineri, apostoli ai viciului şi ai corupţiei, infectează spiritele tuturor camarazilor lor (*la Vie à vingt ans*). Aşa explică Dumas imoralitatea, scepticismul, depravarea timpurilor moderne. Deci, se poate prevedea că unirea între asemenea soţi nu va putea corespunde scopului său. Pe lângă aceasta, felul cum se contractează căsătoria agravează situaţia. Cu o uşurinţă condamnabilă, părinţii unesc tineri care nu se cunosc, Iubirea nu are nici un rol în alegerea lor, totul nu este decât o chestiune de avere sau de convenienţă. Consecinţa este că soţii sunt de cele mai multe ori străini sau duşmani unul pentru altul, armonia care trebue să asigure fericirea în familie nu poate să se stabilească; fiecare va căuta în altă parte ceeace căsnicia rău contractată nu-i dă, deci adulter, dramă, familie nenorocită, societate turburată.

Pentru corectarea acestor rele, Dumas recomandă o căsnicie bazată pe iubire, dar iubirea considerată în sensul creştin al cuvântului, nu cum o înţelegeau romanticii, ca un sentiment antisocial. La Dumas fiul sentimentul este subordonat unor interese superioare, ale moralei şi ale societăţii. Pentru bărbaţi căsătoria nu trebue să fie un refugiu după o viaţă de destră-

bălare, când aduc în căsnicie nişte epave a căror istorie poate fi rezumată în cuvintele: „Usé sans avoir servi" ; şi ei au aceeaş datorie ca şi fetele, adică de a nu cunoşte iubirea decât în căsătorie. Bărbatul trebue să acorde soţiei protecţie şi materială şi morală, dar el trebue să rămână cel care comandă; femeea datoreşte bărbatului supunere: „l'obiessance, qui, quand on aime, est volupté" (Michelet: *la Femme*). Pentru ca familia să fie fericită şi demnă, mai trebue ca soţii, bărbatul în special, să muncească, pentrucă munca dă preocupări serioase şi oţeleşte caracterul. În sfârşit, copiii vor veni să perpetueze rasa şi să întărească dragostea dintre părinţi: deci, pentru Dumas fiul, copiii, departe de a fi „les accidents de la galanterie et les inconvénients du mariage", sunt chiar scopul, încoronarea căsniciei.

Acesta este idealul care apare din întreaga operă a lui Dumas fiul şi pe care îl cristalizează în *le Fils naturel*: „Se marier quand on est jeune et sain, choisir, dans n'importe quelle classe, une bonne fille honnête et saine, l'aimer de toute son âme et de toutes ses forces, en faire une compagne sûre et une mère féconde, travailler pour élever ses enfants et leur laisser en mourant l'exemple de sa vie: voilá la vérité. La reste n'est qu'erreur, crime, ou folie".

Pentru realizarea acestui ideal, Dumas se ridică mai întâiu împotriva stării de spirit ce se creiase în jumătatea a doua a secolului XIX, sub influenţa pozivitivismului. In acea epocă plăcerea era căutată numai în sensualitatea grosolană, iubirea pierduse orice poesie, deci căsătoria nu mai putea fi decât o afacere de interes material (*l'Ami des femmes, Monsieur Alphonse)*.

Apoi Dumas luptă împotriva altor două rele care puneau în pericol familia: unul care îl ataca din afară, prostituţia, altul care o mina dinăuntru, adulterul.

Prostituţia a fost considnrată de Dumas ca o plagă socială împotriva căreia a luptat în tot timpul caricrei sale dramatice, dela prima sa piesă (*la Dame aux camélias*, 1852), până la ultima (*Francillon* 1887). Este greşită părerea că în *la Dame aux camélias* Dumas a voit reabilitarea curtezanei, din contra, bătrânul Duval, în numele societăţii, interzice Margaretei Gautier intrarea în familie. Alarmat de proporţiile pe care le luase prostituţia, Dumas nu încetează de a atrage atenţia publicului asupra pericolului pe care ea îl prezintă („nous allons à la prostitution universelle", spune el în prefaţa *Damei cu camelii*) şi o atacă, sub orice formă s'ar fi prezentat: dela curtezana liberă, care îşi acceptă numele şi nu-l ascunde (*le Père prodique, Francillon*) şi dela femeea din „demi-monde" (cuvânt inventat de Dumas fiul), până la femeile măritate care, de dragul luxului, îşi pro-

cură bani prin adulter (*l'Affaire Clémenceau, la Princesse Georges, la Femme de Claude)* şi până la fetele sărace care se mărită cu bătrâni bogaţi, pe care nu-i pot iubi; ba merge şi mai departe, cu comedia *Monsieur Alphonse*, al cărei titlu a ajuns să designeze o anumită categorie de bărbaţi lipsiţi de scrupule.

Faţă de adulter Dumas a avut aceeaş atitudine hotărâtă: totdeauna a avut oroare de femeea adulteră şi venală *(Diane de Lys, l'Ami des femmes, Une visite de noces)* şi ajunge să nu facă nici o deosebire între femeea adulteră şi curtezană; şi bărbatului îi impune să respecte ceeace cere dela femee, fidelitatea conjugală, căsătoria fiind o obligaţie de fidelitate reciprocă (*La Princesse Georges, l'Etrangère, Francillon*).

Dusă ce a indicat relele care ruinează familia, Dumas fiul propune şi remedii. Impotriva prostituţiei cere să se legifereze căutarea paternităţii, deoarece cele mai multe femei sunt împinse la prostituţie de lipsa de protecţie împotriva brutalităţii bărbaţilor *(le Fils naturel, Denise, les Idées de M-me Aubray)*; adulterul, fiind o consecinţă a căsătoriilor rău contractate, remediul va fi divorţul (legiferat în Franţa la 1884).

Problema claselor sociale a fost tratată de Dumas fiul în mod indirect şi accesoriu, totuşi se pot trage concluzii şi asupra ei. Aristocraţia apare, în general, ca lipsită de orice preocupare serioasă, ceeace are ca primă consecinţă ruina, apoi o întreagă serie de nenorociri: sinuciderea (*le Père prodigue),* trişajul (*le Demi-Monde*) şi tot felul de josnicii, ca servilitateă pe lângă prietenii rămaşi bogaţi (*le Père prodigue*), căsătorii nedemne (*Francillon*). Burghezia caută să se îmbogăţească. indiferent pe ce cale (*la Question d'argent*) apoi, odată îmbogăţită, caută să intre în aristocraţie. Teama de mizerie pe de o parte, mania nobiliară pe de alta, fac ca aceste două clase să se unească, prin căsătorii, dar Dumas este contra acestor alianţe, deoarece crede că o fuziune completă între nobilime şi burghezie nu este posibilă.

Despre aceste idei ale lui Dumas fiul asupra familiei şi asupra claselor sociale, se ocupă D-l Gheorghiu în capitolele II—IX din cartea D-sale. Ultimele trei capitole conţin un examen critic asupra exactitudinii observaţiilor lui Dumas fiul, asupra ideilor sale morale, arată apoi felul cum aceste idei au fost puse în acţiune şi, în sfârşit. rezultatele companiei sale.

In tot cursul lucrării, D-l Gheorghiu păstrează o atitudine de critic, nemulţumindu-se să facă numai expunerea ideilor care reies din opera lui Dumas fiul: explică fenomenele sociale prin circumstanţele istorice care le-au dat naştere, arată cum ideologia literară a scriitorului a fost influenţată de curentele literare şi filosofice din timpul său; semnalează contradicţiile, flagrante

uneori, între diferite păreri ale lui Dumas fiul. Pentru a judeca exactitudinea ideilor lui Dumas fiul, D-l Gheorghiu le compară totdeauna cu ale scriitorilor contemporani: o simplă privire asupra listei lucrărilor consultate, în număr de peste 300, ne poate da o idee de soliditatea documentării şi deci de seriozitatea afirmaţiunilor D-lui Gheorghiu. In felul acesta, ideile juste ale lui Dumas fiul sunt puse în valoare, iar exagerările sunt corectate. In sfârşit, citaţiunile numeroase şi bine alese concretizează oarecum expunerea şi fac ca un volum aşa de impunător —peste 600 pagini în 8⁰—să fie citit uşor şi cu plăcere, unind deci şi agreabilul la utilitatea de a rămânea la sfârşit cu o idee clară şi cât mai completă atât asupra teatrului lui Dumas fiul, cât şi asupra societăţii franceze din jumătatea a doua a secolului XIX.

I. Simionică.

*
* *

Ph. E. Legrand: Hérodote. Introduction. (Paris, *Les Belles Lettres*, 1932. 246 p. 16⁰). — Ca introducere la ediţia operei istoricului din Halicarnas, în curs de publicare in colecţia bilinguă a „Universităţilor franceze", d-ul Ph. E. Legrand a scris un volum de 250 de pagini, pe care, pentru comoditatea cititorului, l'a tipărit separat. Cartea se prezintă astfel ca o monografie, deşi, în fapt şi în intenţia autorului, ea nu putea fi aşa ceva. Nici geneza *Istoriilor*, nici alcătuirea lor, nici isvoarele (capitol interesant între toate) nu sunt atinse în această Introducere decât incidental. Economia ediţiei cerea ca aceste subiecte să fie tratate în notele speciale dela începutul fiecărei cărţi şi, în aşteptarea lor, nu putem decât să ne resemnăm.

In schimb, examenul vieţii şi al personalităţii lui Herodot. aşa cum e exprimată în operă, e făcut cu o minuţie căreia nimic nu-i scapă. Despre curiozitatea istoricului, despre credulitatea lui, despre sensibilitatea morală şi despre „răutatea" înfierată de Plutarch, despre multe alte trăsături spirituale încă, cititorii vor găsi în Introducerea d-lui Legrand observaţii judicioase şi, în multe privinţe, definitive.

O apreciere asemănătoare merită şi paginile în cari d-ul Legrand expune principiile de cari s'a lăsat călăuzit în întocmirea ediţiei, observaţii asupra tradiţiei manuscrise şi desluşiri în legătură cu traducerea. „Sans doute — scrie d-sa despre aceasta din urmă — pour les générations qui ont suivi Hérodote, pour celles déjà qui l'ont suivi de très près, sa langue avait quelque chose de suranné; lui-même peut-être, si les formes épiques dont nous avons parlé remontent à sa rédaction, a voulu qu'il en fût ainsi dès l'origine. Mais pouvons-nous nous flatter de donner en français l'équivalent de cet archaïsme? De quelle époque de notre propre langue essaierons-nous de présenter

un pastiche, — en admettant que nous soyons en état de soutenir la gageure? Ou bien suffirait-il de saupoudrer un texte bâtard de quelques vieilles expressions..? Ce serait, il me semble, un jeu parfaitement puéril. J'y ai donc renoncé. Le vocabulaire, les formes grammaticales, la syntaxe dont il est fait usage dans la présente traduction sont la syntaxe, les formes grammaticales, le vocabulaire d'aujourd'hui. J'ai seulement pris soin d'éviter deux catégories d'expressions: d'une part, les termes pompeux; d'autre part, ceux qui établiraient entre les choses antiques et les choses modernes une assimilation trop étroite". Reflecţii ce se cuvin meditate la noi, unde, după traducerea anonimă (savuroasă dar greu citibilă) dela mânăstirea Coşula şi traducerea pedantă şi aliterară a lui Dimitrie Ion Ghica, suntem încă în aşteptarea unui Herodot românesc demn de Iliada domnului Murnu şi de Dialogii platonici ai domnului Papacostea.

D. M. Pippidi.

* * *

P. Ducati: *Gli Etruschi* (Collezione Omnia, 5) (Roma, *Cremonese*, 1928, 183 p. 16°). — O istorie a civilizaţiei etrusce, în două volume (*Etruria antica*, ed. II-a 1927), o *Storia dell'arte etrusca* tot atât de amplă (2 vol., 1927), nenumărate articole şi studii de amănunt au pregătit calea d-lui Ducati către această cărţulie de sinteză, de popularizare, aş zice, dacă ceva popular — ca idee ori ca expresie — s'ar întâlni în paginile ei sobre şi precise.

Şase capitole: despre origini, despre instituţii publice şi vicisitudini istorice, despre limbă şi scriere, despre religie şi superstiţii, despre viaţa de toate zilele, despre artă, înfăţişează — în liniile mari, se înţelege, dar cu o discernere a esenţialului pe care ar putea-o invidia orice voluminoasă monografie — nu numai imaginea obiectivă a celei mai enigmatice civilizaţii din basinul Mediteranei ci, în multe privinţe, expunerea însufleţită a unor vederi originale.

Insemnez că d. Ducati pledează cu căldură teoria provenienţei transmarine a Etruscilor şi a originii lor microasiatice. (Colonizarea ar fi avut loc în cursul secolului VIII, în valuri succesive). Capitolul despre limbă utilizează în chip aproape exclusiv descifrările şi teoriile regretatului Trombetti.

D. M. Pippidi.

* * *

Ştefan Zweig, *Erasmus*, trad. de E. Relgis. („*Naţionala-Ciornei*", *Bucureşti*, *1934*, *p. 251*). — Marele public român ia cunoştinţă, prin traducerea frumoasă a d-lui Eugen Relgis, de viaţa

lui Erasmus din Rotterdam, scrisă pentru cei mulţi de cunoscutul nuvelist şi biograf german Ştefan Zweig. Numele acestui autor e cunoscut îndeajuns la noi. Unele din scrieriie sale — *Amok*, *Simţuri rătăcite*, *Marie Antoinette*, *Fouché* — sunt traduse în româneşte şi au cunoscut un succes deosebit. Stilul clar şi emoţional al lui Zweig este accesibil marelui public. Nu-l vom învinovăţi pentru asta. Lumea n'are nevoe numai de erudiţi inaccesibili decât lor înşile. Popularizatorii rezultatelor la care au ajuns aceştia sunt tot atât de folositori. Ştefan Zweig este un popularizator, într'un înţeles înalt, al câtorva figuri istorice şi culturale, între care mai de seamă sunt: Erasmus, Nietzsche şi Dostoevski. El este şi un om de idei. Un militant al omenescului şi păcii. Lucrările sale biografice nu trebuesc considerate ca nişte romanţări de vieţi celebre, în genul colecţiei *Vies des hommes ilustres*, în care adevărul istoric să fie tras de păr, pentru a se potrivi pe calapodul romanesc al improvizatului Plutarh. Ştefan Zweig respectă adevărul istoric şi nu adaugă dela sine decât talentul literar şi o înţelegere mai omenească de care erudiţii care-i furnizează informaţiile duc lipsă cele mai adesea ori.

Erasmus din Rotterdam este drag autorului fiindcă „dintre toţi scriitorii şi creatorii Occidentului, el a fost cel dintâi European conştient, cel dintâi prieten activ al păcii, cel mai elocvent avocat al idealului umanist, în înţelesul său universal şi spiritual''. El a făcut, în modul cel mai perfect, sinteza spiritului grecolatin cu cel creştin. lărgind cu mult înţelegerea şi a unuia şi a celuilalt. Erasmus lupta pentru un ideal de pace şi omenie pe care nici zilele noastre nu le-au îndeplinit. Fierberea lumii în care trăia, Europa din ajunul răsboaelor religioase, nu i-a fost prielnică spiritului său imparţial.

Erasmus din Rotterdam, pe numele său de botez, Desiderius, a fost un copil nelegitim, născut în anul 1466 şi rămas de mic orfan. La nouă ani a fost dat la şcoala canonică din Deventer, apoi în cea din Herzogenbusch. La 1488 depune jurământul călugăresc în mânăstirea Augustinilor din Steyn, unde avea să se iniţieze adânc în lucrările marelui erudit şi umanist Laurentius Valla, şi la 1492 este hirotonisit preot. Dar preoţia nu i-a plăcut şi sub diferite pretexte, a reuşit să capete dispensa de a purta hainele preoţeşti, de a posti şi niciodată nu s'a mai reîntors la disciplina vieţii călugăreşti. Ca secretar de limba latină al episcopului de Cambrai, vizitează Italia şi scrie întâia lui carte, *Antibarbari*, prin care se aşează în linia marilor umanişti. După întoarcerea din Italia, studiază la universitatea din Paris cu scopul de a-şi lua doctoratul. Dar, dispreţul său pentru filosofia scolastică, despre care scrie „Nimeni nu poate înţelege misterele acestei ştiinţe, dacă a cultivat vre-odată relaţiile cu

muzele sau cu grațiile", îl silește să renunțe la doctorat. Trăește greu, dând lecții, lingușind pe cei mari sau făcând pe corectorul în imprimeria lui Aldo Manuccio din Veneția. Mai târziu, când gloria l-a îmbogățit, va trăi tot modest, refuzând cele mai înalte funcțiuni, cum a făcut cu cea de cardinal, de pildă. Spre treizeci de ani, a mers în Anglia, unde a legat prietenii durabile cu Thomas Morus și John Fisher. Apariția primei ediții de *Adagia*, Paris, 1500, îl face celebru în toată lumea de cultură latină. De aci înainte, lucrările sale apar aproape anual, stabilindu-i reputația omului cel mai clar văzător și erudit al timpului. In 1504 tipări *Enchiridion militis christiani* în care afirmă cu îndrăsneală că singurul isvor de gândire creștină este evanghelia, punând astfel bazele Reformei religioase. La 1505, publică opera maestrului său Laurentius Valla, intitulată *Annotationes in Novum Testamentum*,—operă de o mare însemnătate pentru pregătirea Reformei. In 1508, la Aldo Manuccio, scoate o nouă ediție de *Adagia*, cu mult îmbogățită. In 1511, tipărește la Paris celebra satiră *Laus Stultitiae*, pe care o scrisese în casa lui Thomas Morus, autorul *Utopiei*. La Troben în Basel, unde a stat multă vreme, tipărește *Novum Testamentum*, tradus corect grecește și însoțit de textul grecesc, fiindcă vechiul text al *Vulgatei* fusese încărcat de interpolări. Urmează apoi *Colloquia* și alte lucrări importante. Moare în noaptea de 11 spre 12 Iulie 1536, fără asistența preotului, lăsând în urmă povara unei munci uriașe și amintirea unei inteligențe neasemănată.

Cunoaștem figura lui Erasmus din cele șase portrete făcute de Hans Holhein Junior, din unul de Quinten Matsys și din două de Albert Dürer. Scund, slab, cu capul mic și lung, de un blond spălăcit, e mai toată viața un bolnăvicios care are nevoe de confort și de hrană bine făcută pentru a putea trăi. Spiritul său e însă cu atât mai rezistent. „Chipul lui Erasmus capătă semnificație numai prin această aureolă de spiritualitate : de-aceea e fără seamăn și de neuitat portretul făcut de Holhein, care îl reprezintă pe Erasmus în clipa cea mai sacră, în secunda creatoare a muncii sale. ...Erasmus stă la pupitrul său și, fără vrere, se simte până în adâncul nervilor că e singur. ...In nemișcarea sa pare încremenit, ca piatra. Privită însă mai de aproape, această stare nu e liniște, ci o deplină încordare de sine, o misterioasă stare vitală, reculeasă, trasă cu totul înăuntru.... Gura e închisă, fruntea lucește calmă și rece. Ușor și mecanic, pana își așterne rimele pe foaia nemișcată. Totuși, un mic mușchiu reliefat între sprâncene trădează efortul muncii cerebrale, care se îndeplinește nevăzută, aproape inperceptibilă. Această cută mică, strânsă convulsiv, abia materială și ea, prin apropierea zonei creatoare a creerului, lasă să se întrevadă

lupta dureroasă pentru expresie, pentru cuvântul care trebue pus la locul lui". Dacă ar trebui să-i găsim înrudiri spirituale, ar trebui să ne gândim, spune autorul, la Swift, la Enciclopedişti, la Voltaire şi la Lessing. Erasmus a fost un premergător: al Reformei religioase şi al timpurilor noastre.

De bună seamă, cartea cea mai celebră şi mai vioae a lui Erasmus din Rotterdam este *Luda Nebuniei*, savuroasa cărţulie satirică în care, cu o abilitate neîntrecută, atacă tăios toate instituţiile şi moravurile timpului său. Acest strămoş al lui Voltaire şi al atâtor abaţi raţionalişti, aci îşi arată superioritatea spiritului asupra contimporanilor săi. Iată un pasagiu din această operă caracteristică: „Dacă înalţii părinţi, papii, locţiitorii lui Christ, s'ar strădui să-i semene în viaţă, dacă ar îndura sărăcia şi ostenelile lui, dacă ar lua asupra lor crucea lui şi ar împărtăşi dispreţul lui faţă de tot ce e lumesc, cine ar fi mai deplânşi în toată lumea decât dânşii? Câte comori ar pierde sfinţii părinţi, dacă înţelepciunea ar pune odată stăpânire pe spiritul lor! In locul acelor imense bogăţii, al acelor onoruri divine, în loc să împartă atâtea slujbe şi demnităţi, atâtea dispense numeroase, în loc să adune atâtea biruri felurite, în loc să se bucure de atâtea plăceri şi satisfacţii — ei şi-ar pierde nopţile în veghe şi zilele în posturi, rugăciuni şi lacrimi, în atâtea mii de îndeletniciri şi osteneli religioase".

Erasmus a adus o înţelegere nouă a creştinismului, o înţelegere omenească. In multe din scrierile sale s'a străduit la „descoperirea lui Christ, ascuns sub învăţătura dogmatică". Trimiţând pe creştini la lectura evangheliei, el a pregătit drumul lui Martin Luther, cum dovedesc chiar mărturiile acestuia, ale lui Zwingli, Calvin sau Ulrich von Hutten. Pentru Erasmus „chintesenţa religiei noastre este pacea şi buna-înţelegerea". Şi, „oriunde întâlneşti adevărul, consideră-l ca creştinesc". Religiozitatea trebue să fie interioară şi numai morală. Pentru Socrate şi Platon are cea mai mare admiraţie. Pentru ca lumea să ajungă într'adevăr creştină, el îndeamnă pe toţi, bogaţi sau săraci, să citească evanghelia.

Cum s'a arătat destul de fugar, Erasmus a pregătit Reforma religioasă şi a fost considerat ca precursor chiar de capii acesteia. Când mişcarea lui Luther a isbucnit, Erasmus s'a bucurat mult în sine, deşi n'a avut curajul s'o afirme pe faţă decât rare ori. Astfel, scrie unor prieteni: „Tuturor oamenilor buni le place sinceritatea lui Luther" şi „desigur că până acum Luther a fost lumii de folos". Dar nu numai din lipsa de curaj Erasmus n'a trecut de faţă de partea lui Martin Luther, care ar fi fost foarte bucuros să-l aibă de partea sa. Literatului fin nu-i plăcea tonul grosolan al răsvrătitului şi nu admitea în nici-un chip sciziunea

bisericii, căci pentru el omenirea întreagă trebuia să formeze un singur corp. Apoi creştinismul său era mult mai omenesc decât al lui Luther care, cu un fanatism brutal, îşi zdrobea adversarii prin orice mijloace, uzând mai ales de sabie. Astfel, însuşi Martin Luther zicea despre Erasmus, atunci când cearta nu isbucnise chiar pe faţă între ei: „Lucrurile omeneşti au pentru dânsul mai multă însămnătate decât cele devine". La acestea, marele umanist răspundea: „am predicat eu însumi tot ce proclamă Luther, însă nu cu atâta vehemenţă şi fără acel limbaj ce duce la exagerări". Curând apoi ruptura se produce în mod public, deşi Erasmus n'a renunţat niciodată la ideia lui de a reforma biserica, aşa cum înţelegerea sa a creştinismului îi impunea. Dar Luther, gata de harţă oricând, îl atacă prin scrieri cu vorbe grele, insultându-l. „Cine îl doboară pe Erasmus, acela striveşte o ploşniţă care pute şi mai tare când e moartă decât atunci când e vie". Luther îl numeşte „cel mai înverşunat duşman al lui Christ" şi „un om viclean, perfid, care a batjocorit şi pe Dumnezeu şi religia". Erasmus nu se lasă târât la un atare limbaj. „Datoria mea e să favorizez progresul culturii". Dar, tocmai pentru această cultură îl duşmăneşte Luther, care scrise încă din 1522 „credinţa este mai mare ca ştiinţa". Intre catolici şi protestanţi, Erasmus nu putea aproba nici pe unii, nici pe alţii. Din pricina obiectivităţii sale, a fost însă duşmănit şi de unii şi de alţii. Cultura ştiinţifică şi literară, pe care el o reprezintă cu atâta măestrie, îşi avea de făcut un drum lung şi sinuos printre cele două tabere duşmane, pentru a ajunge să învingă tocmai târziu, în zilele noastre.

Erasmus s'a bucurat, în viaţă fiind, de cele mai mari prietenii şi admiraţii. Savanţi, artişti, papi, cardinali şi episcopi, conducători protestanţi ca Zwingli şi Melanchton, împăraţi, regi şi principi l-au iubit cu toţii şi l'au admirat. Spiritul său erasmic a fost continuat cu strălucire de scriitori ca Rabelais, Montaigne, Spinoza, Swift, Voltaire şi Lessing. Azi, toţi cei cari luptă pentru realizarea păcii între oameni trebue să se gândească la acest premergător, *lumen mundi* şi *praeceptor mundi*, cum îl numeau contimporanii săi.

Vasile Maciu.

*
* *

Roger Vercel: *Capitaine Conan* (Albin Michel, Paris, 1934). — Fixându-se asupra lui Roger Vercel, juriul premiului *Goncourt* a făcut o alegere fericită. *Căpitanul Conan*, opera care a determinat votul, îndreptăţeşte speranţa că autorul său nu va fi numai o glorie de un moment, cum s'a întâmplat uneori cu laureaţii acestui premiu. Acest roman este o carte cu o sevă pu-

ternică, scrisă cu un talent remarcabil, foarte bogat în resurse. Interesul pe care îl trezeşte prin valoarea sa literară este accentuat însă, pentru publicul românesc, şi de faptul că cea mai mare parte din acţiunea sa se petrece în România.

Acţiunea începe în momentul încheierii armistiţiului după răsboiul mondial şi ne face cunoscută viaţa într'o divizie a *armatei dela Salonic*, care, după traversarea rapidă şi istovitoare a Macedoniei şi a întregii Bulgarii, staţionează pe malul Dunării. De aici înaintează în Muntenia şi intră, odată cu armata română, în Bucureşti, în mijlocul entusiasmului delirant al populaţiei.

Armata franceză aşteaptă acum repatrierea. Insă împrejurările tulburi de după armistiţiu impun încă menţinerea ei pe aceste meleaguri. Ea mai face odată drumul până la Sofia şi mai înfruntă — atunci când bubuitul tunului încetase pretutindeni — vijelia de gloanţe pe malul Nistrului, unde Bolşevicii vor să pună din nou mâna pe Basarabia.

Peripeţiile acestea sunt presentate cu un real talent de povestitor, cu o rară putere de evocare a scenelor de răsboi vii încă în amintirea celor care au fost actorii lor ; autorul redă admirabil viaţa pe care armata, venită depe front, o duce intr'un mare oraş şi presintă cu un humor savuros ceea ce constitue specificul vieţii româneşti în ochii unui străin. Este, pe lângă aceasta, în cartea lui Vercel, o mare forţă de emotivitate care ne face să trăim clipele de copleşitoare emoţie provocată de anunţarea victoriei după patru ani de măcel sau de intrarea triumlată a trupelor franco-române în capitala desrobită.

Aceste calităţi — notate în fugă, printre multe altele — ar fi suficiente pentru a aşeza cartea lui Vercel printre cele mai interesante scrise asupra răsboiului.

Romanul său ne oferă, însă, un punct de vedere cu totul nou, care îi face un loc aparte în literatura inspirată de răsboiul mondial. Ceea ce Vercel analizează în special aici este psihologia luptătorului care, după patru ani de asasinat organizat, încurajat şi încoronat, intră deodată în societatea normală, condusă după nişte regule de morală uitate în vâltoarea luptelor. Această psihologie este studiată mai ales în persoana căpitanului Conan, întruparea cea mai perfectă a ei. Aceasta explică titlul romanului.

Cine este căpitanul Conan? Este un ofiţer care, pe frontul dela Salonic, s'a distins printr'un curaj neînfricat şi printr'o cruzime necruţătoare în executarea misiunilor ucigătoare care-i erau încredinţate. El comandă una din acele trupe numite *nettoyeurs de tranchées*, a căror misiune era să nu lase nici o fiinţă cu viaţă într'o tranşee cucerită şi a căror arme erau granada şi

pumnalul. Numai numele lor ne aminteşte ceea ce răsboiul a avut mai neomenos şi mai bestial.

Incordarea înfricoşătoare la care au fost obligaţi timp de mai bine de patru ani a transformat total pe aceşti oameni, cărora totul le era permis în mijlocul primejdiilor formidabile ce nu îngăduiau nici o susceptibilitate uman-morală, şi a făcut din ei nişte anormali.

Ce va fi atunci când, după terminarea carnajului, ei vor reintra în cercul lumii normale? Aceşti soldaţi vor fi supuşi la două obligaţii: aceea a vieţii militare din timp de pace de deoparte şi acea a vieţii civilizate în genere pe de alta. Cea dintâi le impune tot formalismul, toată rutina, toată acea disciplină meticuloasă uitată în faţa morţii. într'un cuvânt tot ce trebuia să pară mai meschin şi mai absurd unor oameni ieşiţi din vâltoarea celui mai grozav răsboi, care le impusese incordarea uriaşă, monstruoasă chiar a tuturor forţelor fizice şi morale şi care chemase la suprafaţă omul cavernelor în civilizatul dela 1914. Cea de a doua le cere stăpânirea instinctelor, respectul uzanţelor sociale şi a convenienţelor care ascund uneori — e adevărat — un fond de ipocrizie, dar fără de care viaţa societăţii nu este posibilă.

Ei se simt acum stingheri, străini, şi natura lor, forţată în acest calapod îngust, are uneori isbucniri care par adevărate banditisme oamenilor aşezaţi.

Căpitanul Conan are, în mijlocul Bucureştilor, nostalgia frontului. El inventează un pretext pentru a vizita noaptea frontul bulgăresc în sectorul unde răsboiul fusese mai sălbatec şi unde Conan cu o mare forţă de viziune se cufundă din nou în atmosfera de foc în care trăise mai bine de patru ani. Aceasta prilejueşte autorului admirabile pagini de descreiere şi evocare.

O ultimă ocazie mai este oferită acestor soldaţi nesăţioşi de măcel: un atac al Bolşevicilor pe Nistru este respins numai graţie intervenţiei, cotropitoare ca un cutremur de pământ, a trupei căpitanului Conan.

In fine ora întoarcerii în Franţa sună şi pentru aceşti ultimi luptători ai marelui răsboi. Câţiva ani mai târziu îl întâlnim pe căpitanul Conan într'un mic oraş din provincie. Acest temperament de foc, pe care răsboiul l'a exaltat până la monstruozitate, n'a putut să se adapteze vieţei comune; uriaşa tensiune impusă de răsboi a rupt in el resortul sufletesc care l'ar fi făcut apt pentru o activitate ordonată. El a devenit o sărmană epavă morală, incapabil de o reacţiune personală sau de o operă positivă.

Sensul adânc al acestei cărţi este exprimat de Conan însuşi, care se defineşte astfel: *nu e un militar, ci un răsboinic,*

adică un om care şi-a găsit desăvârşirea fiinţei sale numai în văpaia răsboiului şi în primejdiile lui.

Vercel prezintă această psichologie interesantă într'o formă care o face cu totul verosimilă, în cadrul unei povestiri antrenante, pline de tablouri de un realism pătrunzător, de o mare putere de evocare, şi această povestire este luminată de o largă înţelegere a mizeriilor morale provocate de războı. Sunt tot atâtea calităţi care asigură autorului o carieră de sigur bogată în succese şi care îl recomandă interesului publicului.

Octav Gheorghiu.

* * *

Buletinul Institutului de Filologie Romînă „Alexandru Philippide" (vol. I, 1934, Iaşi).—*Buletinul Institutului de Filologie Romînă* umple un gol din cele mai mari, atît prin seriozitatea articolelor publicate cît şi prin competinţa necontestată a colaboratorilor. El se bucură pe deplin de o ţinută ştiinţifică din cele mai distinse, fiind un exemplu de ce se poate realiza într'o atare direcţie.

Buletinul înfăţişează activitatea desfăşurata timp de un an de membrii *Institutului de Filologie Romînă* din Iaşi. E o activitate destul de bogată şi de variată, ceiace constitue încă un mare merit, dacă ne gîndim la condiţiile vitrege în care se lucrează de obiceiu la noi astăzi, şi mai ales la lipsa de încurajare a unor astfel de iniţiative.

Ţinînd samă că publicul cititor dela noi este în general puţin obişnuit cu asemenea lucrări şi că cele mai multe îi sînt inaccesibile, rîndurile ce urmează, fără a constitui o recensie, (care presupune şi oarecare consideraţii critice), vor fi numai o *prezentare* a problemelor discutate.

In această privinţă, plină de interes este *expunerea-program* pe care o face d. *Profesor Iorgu Iordan*, directorul Institutului.

Domnia-sa arată că filologia romînă trebuie să aibă drept obiect atît stările lingvistice actuale cît şi pe cele trecute; să fie, adică, *descriptivă* sau *statistică* şi *evolutivă* sau *istorică*. Se va face deci, *lingvistică descriptivă* şi *lingvistică istorică*, prin aceasta realizîndu-se şi o continuitate a ideilor lui Alexandru Philippide. Se va da preferinţă însă, aspectelor lingvistice actuale, care vor fi explicate cu ajutorul fazelor anterioare, căci modul cum se produc fenomenele lingvistice astăzi trebue să fi fost şi altădată la fel.

Precizînd, aceste aspecte se vor urmări in două direcţii: *orizontal* şi *vertical*, în prima direcţie observîndu-se *extinderea geografică*, în a doua, luîndu-se în consideraţie toate nuanţele

isvorite din deosebirea claselor sociale între ele ca şi din aceia a categoriilor culturale. Se va cerceta deci, cu aceiaşi atenţie *limba comună* cît şi *dialectele*, dar totodată şi acea limbă *intermediară* a mahalelor din centrele mari, caracteristică prefacerilor sociale dela noi şi mai ales afluenţei de ţărani care sînt atraşi în orbita marilor oraşe. Odată cu cercetarea acestei limbi intermediare, se va studia şi *argot-ul* propriu zis (limba răufăcătorilor şi vagabonzilor) dar şi limbajele speciale din mediul şcolăresc, studenţesc, tehnic, etc. Deasemenea nu se va neglija nici vorbirea proprie unui anumit grup social, cum ar fi a plutaşilor, de pildă.

Un alt punct important din program este şi acela de a studia toate ramurile gramaticii. Se vor cerceta *sunetele* limbii romîneşti, pe urmă *formele* şi apoi se va trece la *formarea cuvintelor, stilistică, sintaxă* şi *vocabular.*

O deosebită atenţie se va da însă, sintaxei şi vocabularului atît de neglijate la noi, deşi acestea stau într'o strînsă legătură nu numai cu psihicul individului vorbitor şi al întregii comuninităţi lingvistice, dar şi cu civilizaţia. Privind problema sintaxei sub acest unghiu, stilistica este o *introducere* la sintaxă, adică o desciplină strict lingvistică şi nidecum estetică sau retorică. In ce priveşte vocabularul, metoda *„cuvinte şi lucruri"* este cea mai recomandabilă, căci alături de cuvinte se cercetează şi obiectele respective, îmbinîndu-se astfel în mod fericit istoria limbii cu istoria civilizaţiei.

Etimologia, toponomia şi *antroponomia* vor fi deasemenea cercetate, dîndu-li-se cuvenita importanţă.

Pentru ca aceste cercetări să fie cît mai complete, se vor studia şi *neologismele*, cu atît mai mult cu cît însemnătatea lor este din cele mai mari, putîndu-se trage concluzii asupra influenţei limbilor vorbite de popoarele învecinate sau de acelea a căror civilizaţie este mai înaintată decît a noastră.

Trecînd la ştiinţele ajutătoare, d. Profesor Iordan arată rolul *etnografiei* şi *folclorului*, care sînt cele mai strîns legate de lingvistică.

După discutarea problemelor de mai sus, Domnia-sa dă preţioase indicaţii pentru *pregătirea teoretică* a viitorilor specialişti, arătînd valoarea *foneticei* şi *lingvisticei generale* asupra cărora face o serie de consideraţii interesante.

Am insistat asupra acestui program spre a se vedea ţinta spre care trebue să se tindă în domeniul filologiei romîne şi, în acelaşi timp, principiile călăuzitoare şi metoda de cercetare ale Institutului de Filologie Romînă din Iaşi.

După *„Programul nostru"*, urmează studiul d-lui *H. Mihăescu* : *«Il de podagra di Rufo d'Efeso»*. Acest text mult ignorat de

specialişti este important prin materialul lingvistic variat, pe care autorul îl comentează, dovedind întinse cunoştinţe în domeniul filologiei clasice.

„Numele etnice ale Istrorominilor", studiul d-lui *D. Găzdaru*, se remarcă printr'o bogată documentare, care presupune o îndelungată şi minuţioasă cercetare a acestei chestii. D. Găzdaru se ocupă de diferitele denumiri pe care le-au avut sau le au Istrorominii.

Rumări s'au chemat Istrorominii pînă la sfirşitul secolului al XVII-lea, fapt atestat de Ireneo della Croce în opera apărută la 1698.

Cît priveşte denumirea *Rimgliani*, autorul e de părerea d-lui Sextil Puşcariu, care o consideră artificială.

Cici se numesc Istrorominii din grupul nordic, din satul Jeiăni. Prima atestare sigură a cestui nume este aceia care se află la anul 1392 în numele personal *Pasculus Chichio*.

După ce autorul se ocupă cu diversele aspecte sub care a apărut denumirea Cici în decursul timpului, discută pe larg toate explicările date acestui nume şi se opreşte la aceia că „numele Cici îşi are originea într'un nume de persoană, iar acea persoană n'a fost, cum se crede, un Romîn, vreun şef al vreunei seminţii vlahe, ci un feudal italian din Istria".

Cu argumente istorice şi lingvistice, d. Găzdaru stabileşte originea italiană a numelui şi a persoanei Pasculus Chichio şi apoi arată legătura dintre acest nume şi denumirea Cicilor din Istria prin aceia că au fost denumiţi astfel fiindcă o parte din Istrorominì s'au aşezat pe domeniile familiei Chichio din Triest.

Ciribiri este numele dat de Italieni Istrorominilor din grupul sudic, din comuna Valdarsa. Denumirea aceasta e mai nouă decît denumirea Cici, autorul găsind-o pentru prima dată la anul 1846. Contrar explicărilor de pînă acum, numele Ciribiri este *onomatopeic* şi porecla a fost dată întăia oară de Italieni, care nu pricepeau graiul Istrorominilor şi li se părea că „ciripeau".

Ciciriani, *Ciciliani*, *Ciceri*, *Ciceroni*, *Cicerani*, *Ciccilianici*, *Ciccirelli*, toate aceste denumiri date Istrorominilor din grupul sudic, sînt variantele aceleiaşi denumiri şi asupra etimologiei se pot da două explicaţii : sau au la bază o *onomatoppee*, sau sînt derivate dela numele *Ciceria*, regiunea din Istria locuită de Cicii slavi şi romîni.

Pentru ambele explicaţii autorul dă numeroase informaţii ce caracterizează dealtfel întregul studiu, care, spre deosebire de toate studiile despre numele Istrorominilor făcute pînă astăzi, are bibliografia cea mai completă.

D. *P. Caraman* semnează un important studiu intitulat: *„Consideraţiuni critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani"*.

Pornind dela studiul profesorului P. Skok, publicat în 1929

în „Buletinul Societății Științifice din Skoplje", autorul dovedește că balada a luat naștere într'un mediu rustic prin excelență și odată creată ea a fost selectată de mediul zidăresc, de unde apoi a fost răspîndită. Căci sentimentele universal-omenești din balada Meșterului Manole puteau fi cîntate — la origine — de cineva din oricare alt mediu, cu atît mai mult cu cît în baladă nu se găsesc termeni de tehnică specific zidărească.

După ce stabilește acest lucru, autorul, utilizînd procedeele folclorice secundate de metoda filologică, reușește să arate că numele Manole este de obîrșie greacă și nu romînească. D. Caraman citează, pentru aceasta, numeroase aspecte antroponimice și toponimice derivate dela Manole, care arată marea răspîndire a acestui nume la Greci și în același timp vechimea lui. O serie de argumente filologice întregesc aceste observații și autorul crede că numele Manoli trebue să fi fost răspîndit chiar dela începutul mileniului al II-lea, fonetismul lui putînd fi urmărit pînă în secolul al XII-lea, pînă la împăratul Manuel I Comnenos care domnește între anii 1143 și 1180.

Odată autohtonismul grecesc dovedit, se poate trage concluzia că numele Manoli a venit direct dela Greci, fără intermediul Slavilor. In plus, d. Caraman menționează ca foarte semnificative pentru originea grecească a antroponimului romînesc, formele derivate cu sufixul grecesc—aki: Manolachi, Mănlachi, Lachi, aspecte adînc înrădăcinate în graiul popular al Romînilor și vechimea arată că aceste nume au venit în forme care purtau deja sufixul diminutival.

(Numele Manoli a fost împrumutat dela Greci și de către Bulgaria care însă, a trecut în același timp și dela Romîni).

O remarcă însemnată face autorul afirmînd că antroponimul Manoli „n'a avut nevoe de balada în chestiune spre a se comunica dela un popor la altul, și a pătruns în limbă independent de cîntec; iar răspîndirea lui a putut preceda sau succeda transmisiunea cîntecului și eventual însăși nașterea acestuia. Prin urmare deși Manoli este grecesc ca fonetism, nu înseamnă totuși că și balada de care ne ocupăm, este cu necesitate de origine grecească, mai ales că la Greci nici nu aflăm acest antroponim în ea. Numele a putut trece foarte bine dela Greci la celelalte popoare pe calea cea mai obișnuită pe care se transmit cuvintele între națiile vecine, fără a fi fost nevoe să-l fi vehiculat balada respectivă. Ne putem închipui deci nașterea cîntecului acesta și într'un alt mediu etnic decît cel grecesc și chiar numele eroului principal, la obîrșie, altul decît Manoli. *„Dar totuși fixarea acestuia în baladă, a fost condiționată de existența reală a unui mare meșter zidar cu numele Manoli, în jurul căruia s'a făcut vîlvă*

datorită calităţilor sale profesionale. Acest antroponim nu poate fi explicat altfel decît ca un element realist în cîntec".

In legătură cu aceasta d. Caraman cercetează *unde* s'a putut fixa întăia oară numele Manoli în baladă. Documentele folclorice probează existenţa unei puternice tradiţii la Greci, în trecut, despre un personaj cu calităţi grandioase în arta clăditului, tocmai cu acest nume.

Aşadar stabilind că: „1. Antroponimul Manole este caracteristic onomasticei greceşti şi în acelaşi timp prezintă fonetismul grecesc pur; 2. Personajul Manole—contrar părerii curente a fost deasemenea foarte cunoscut în trecut tradiţiei populare greceşti şi legendei — cîntec, de unde mai tîrziu a fost înlocuit cu alt nume", — d. Caraman ajunge la concluzia că naşterea baladei a avut loc pe pămînt grecesc şi deci Grecii au fost creatorii ei.

Romînii însă, au avut un mare rol la împrăştierea baladei în Balcani, respectiv la Bulgari şi la Sîrbi, fapt care este argumentat tot atît de convingător ca şi celelalte.

Metoda de cercetare cît şi concluziile sînt cu totul originale şi desigur cele mai apropiate de adevăr.

D. *Gr. Gr. Scorpan* dă preţioase indicaţii după care să se conducă viitorii editori ai operei lui Ion Creangă. Cercetîndu-i limba, d-sa notează o serie de inconsecvenţe întîlnite atît în textul „Convorbirilor literare" cît şi în prima ediţie dela Iaşi, inconsecvenţe datorite autorului însuşi şi care îngreuiază şi mai mult pregătirea unei ediţii cît mai apropiate de adevăratul Creangă. Relativ la aceasta, d. Scorpan crede că tendinţa de moldovenizare este de preferat celeilalte de muntenizare.

Sub acelaşi titlu general de *„Note lingvistice"*, sub care este şi articolul *„Limba lui Creangă"*, d. *Iordan* discută armătoarele cuvinte: *acest (a), aiuri, ala-bala, arde, auzi, boambă, buiede, calendroiu, chitcăit, cic-cea!, coltuc, corgăni, crancău, dadă, damă, doar, dupac, feşteli, filfison, fit,* iar d. *G. Ivănescu: cladăr, ţuhal, mînînc, lumină, rugină, Alistar, Sturza, Şendrea, Vladnic, Răbiia.*

Sub numele de *„Curiozităţi lingvistice"* d. *Iordan* notează numeroase abateri dela regulile cele mai elementare ale gramaticii şi împotriva firii limbii romîne, toate provenite din neglijenţă, ignoranţă sau din incapacitatea de a reda printr'un echivalent romînesc expresiile străine. Acest fapt este cu atît mai îngrijorător cu cît aceste curiozităţi lingvistice se pot constata chiar la scriitori consacraţi sau la acei ale căror opere se bucură de o mai mare circulaţie, cum sînt: I. Al. Brătescu-Voineşti, Tudor Arghezi, Cezar Petrescu, I. Agîrbiceanu, Gib. I. Mihăescu, Demostene Botez, Ion Pilat, G. Călinescu şi alţii, cărora li se acordă

o mai mică atenţie de către publicul cititor, sau a căror activitate se reduce numai la articole de revistă.

Comentînd aceste abateri, d. Iordan crede, în ce priveşte crearea de verbe din neologisme de tipul: *a se independentiza, a calitativiza, a paranteza etc.*—că ne aflăm în faţa unei adevărate tendinţe lingvistice generale.

Ţinînd samă de uşurinţa cu care se scrie la noi şi de avalanşa de opere literare care se aruncă asupra cititorului romîn, ne convingem de temeinicia observaţiilor d-sale şi-i înţelegem legitima îngrijorare.

După articolul *«Atît (a) amar de vreme»* al d-lui *I. Morărescu*, Buletinul consacră restul paginilor sale *recensiilor* destul de numeroase. In acest fel se face un real serviciu prezentînd şi discutînd critic cuprinsul atîtor opere de ştiinţă străine sau romîneşti. Din operele recensate menţionăm: *Maurice Grammont, Traité de phonétique*, Paris, 1933; *Al. Rosetti, Curs de fonetică generală*, Buc., 1930; *Al. Procopovici, Mic tratat de lingvistică generală*, Cernăuţi, 1930; *Charles Bally, Linguistique générale et linguistique française*, Paris, 1932; *M. L. Wagner, Caracteres generales del judeo-espanol de Oriente*, Madrid, 1930; *Kr. Sandfeld, Linguistique balkanique, Problèmes et résultais*, Paris, 1930; *Th. Capidan, Aromînii. Dialectul aromîn, studiu lingvistic*, Buc. 1932; *Nicolae Drăganu, Romînii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei*, Buc. 1933; *P. Caraman, Datina colindatului la Slavi şi Romîni. Studiu comparativ*, Cracovia, 1933; ş. a.

Un indice întocmai după materii, autori şi cuvinte încheе vol. I al *Buletinului Institutului de Filologie Romînă.*

G. Ivaşcu

* * *

Anuarul liceului „Petru Rareş" din Piatra Neamţ, 1933—1934. *p. p. 224, Piatra Neamţ, tipografia „Lumina" 1934.*— Un anuar care depăşeşte prescrierile regulamentare şi ne aduce preţioase contribuţii ştiinţifice. C. Turcu, în *Un călător francez, acum un veac, prin judeţul Neamţ: J. A. Vaillant*, ne înfăţişează în primul rînd pe V. ca profesor, scriitor şi militant revoluţionar, aducînd completări binevenite studiilor de circumstanţă datorite lui Gh. Adamescu [1]) şi Şt. Pop [2]); în al doilea rînd ni se dă traducerea «călătoriilor» a VIII-a şi a IX-a din volumul al treilea al operei pe care V. a dedicat-o Romîniei [3]). In pasajele traduse

1] Gh. Adamescu, *Centenarul învăţămîntului limbii franceze în şcoalele romîneşti, Convorbiri literare, 1931.*

2] Şt. Pop, *Colegiul naţional Sf. Sava, Boabe de griu*, 1933.

3] *La Romanie, ou histoire, langue, orographie, statistique des peuples de la langue d'or, Ardialiens, Vallaques et Moldaves résumés sous le nom de Romans*, Paris, 1844, 3 vol. în 8⁰.

se cuprind bogate mărturii, istorice şi pitoreşti, asupra regiunii Neamţului prelungită pînă către Roman, şi se pune în lumină receptivitatea naturalistă a autorului, cari ar fi făcut dintr'însul, în cazul cînd şi-ar fi scris opera în romîneşte, un precursor al lui Creangă şi Hogaş. O hartă anexă arată drumul parcurs de Vaillant prin judeţul Neamţ.

C. Hogea, *Contribuţiuni pentru un istoric al M-rei Durău.* După o piatră aşezată în 1931 se citeşte inscripţia de fundare, care utilizează tradiţia ctitoricească a monahiei Mariana „zice-se fiică de Voevod Muntean". La 1802, călugărul Petre ajutat de „alţi ai lui fraţi", reface vechea «bisericuţă de lemn», sfătuiţi fiind şi de Mitropolitul Veniamin Costachi. Intre 1832—38, călugăriţa dela Văratec Safta, din neam brîncovenesc, cu călugării dela Neamţ şi Secul, la care osîrdie se va fi adăogat „nişte neguţitori Moldoveni", au ridicât biserica nouă de zid, cu hramul Buna-Vestire. Se menţionează retragerile lui Gh. Panu, pentru lunile de vară, între zidurile acestei chinovii. Lui i-se datoreşte recunoaşterea şi ridicarea schitului la treapta de mînăstire, trecînd, astfel, în rîndul celor îngrijite de stat.—Inst. P. Gheorgheasa, *Urme de rotacism pe Valea Bistriţei şi două legende necunoscute despre Ştefan cel Mare.* Sunt cîteva exemple («din nenorocire, însă, notele strînse cu mult înaintea răsboiului mi s'au pierdut în vremea ocupaţiei din 1916—18»), care fac ca zona de identificare a fenomenului în dacoromînă, (M. Apuseni, Maramureş), de pînă acum, să-şi adauge şi regiunea din susul Bistriţei. P. Gh. este născut în satul Cotîrgaşi. Ca exemple de rotacism se aduc: „De la noi şi *pîr'* la voi...", „*verin*", „*jireapăn*" (pt. jneapăn), „*nimărui*" („şi nu-s dragă nimărui"). Autorul, care nu se arată preocupat de explicarea izolată a formelor, propune cu tot curajul mai departe: *muşuroi, mărunt, a mirosi, puroiu.* Interesantă legenda *Prooorociile lui Ştefan cel Mare*: „Ştefan cel Mare „cunoştea foarte bine firea şi puterea fiecărui neam. Şi cînd i s'a a- „propiat sfîrşitul, porunci să-i facă o ladă mare de fier cu încuetorea „pe dinăuntru. Apoi făcu el o carte în care scrise soarta ce-l aştepta „pe fiecare neam. Cartea o încuie în ladă, iar lada o îngropă în „cetatea Sucevei şi cheia o aruncă în fîntîna din cetate. Ci-că toate „neamurile ştiu despre această carte, dar li-i frică să desgroape „lada. Se tem ca nu cumva unele din popoarele libere să fie „menite a fi supuse, iar cele supuse să fie sortite a fi stăpîne, „chir peste stăpînii lor de azi".—G. Juvara. *Două scrisori inedite:* 1) Emil Costinescu către A. D. Holban („îţi mai aduci aminte că Papiu Ilarian... îţi zicea că ai idei de lord engles, nu de liberal. Aşa te găsesc şi acum cînd vorbeşti despre ţărani. Nu vrei să convii că ei represintă adevărata naţiune romînească. Eu demagog nu sunt şi frase şi discursuri demagogice n'am făcut nici o-

dată (sic); dar cînd cu ocasiunea ultimei mobilisări am văzut intusiasmul, patriotismul ardent aretat de ţărani prin sate şi receala poporaţiunilor amestecate... am recunoscut că ţăranii represintă adevărata naţiune"), datată 9 August 1913, Govora; 2) Al. Odobescu către Iuliu Zane, fără importanţă, scrisoare datată 24 Septembrie in 1895, Bucarest şi scrisă în franţuzeşte.

Gh. Ungureanu, *Fabrica de hîrtie a lui Gh. Asachi dela Petrodava*, sau Cetăţuia, lîngă oraşul Piatra. La «10 Ghenari 1840», A. se adresează Domnului [Anexa Nr. 1], cerînd un privilegiu de 7 ani pt. fabrica sa de hîrtie, in care timp «Să nu se mai exporteze» nici «petecele», care urmează a se procura pentru această întreprindere. La 1 Mai 1821, A. cere ca prin hrisov domnesc, privilegiul „să se întindă pe termen de 15 ani, în care epohă mă voi sîrgui a îmbunătăţi această fabrică", cerînd şi exclusiva concesiune în furnizarea de „hîrtie moldovancă"; „din Virtenberg şi alte ţări am adus 9 fabricanţi cu ale lor familii ...şi prin aceasta a îndemna şi alţi compatrioţi în urzirea altor fabrici". La 8 Noembrie 1841, fabrica îşi începe funcţionarea. („Aşa dar după ce sfinţia sa protoprezviterul ţinutului au făcut „cuvinitili rugăciuni şi cu aghiazmă au stropit atît pe lucrători „cît şi zidirile, maşinile au pornit a lucra şi fabricanţii au început „a lucra fabricarea hîrtiei care în curgire de trii ciferturi au „făcut acea întîe coală de hîrtie velină cu marca Moldovei şi „ţifra preînălţatului domnului în veletul 1841"). La 9 Aprilie 1856 o adresă oficială încunoştiinţează pe A. că „le gouvernement n'accepte plus des demandes pour des privilèges". — Al. Grigorovici, *Expediţiile Regelui Sobieski în Moldova şi ţinutul Neamţului*". O sinteză a datelor romîneşti referitoare la „Marşul" regelui polon şi folosirea lui Salvandy. N. A. Hist. du roi Jean Sobieski et du royaume de Pologne, 1885 şi Henri Grappin, Hist. de Pologne, 1922. — Inst. M. Cojocaru, *Perspectivele arheologiei preistorice în judeţul Neamţ*, cîteva indicaţiuni pentru cercetarea civilizaţiei preistorice din valea Bistriţei, indicîndu-se vetrele principale. — Gh. Ungureanu, *Mănăstirea Pionul sau Shitul Hangu şi ruinele palatului Cnejilor Cantacuzini*. Şi istoria acestui schit îşi împrumută începutul din povestea unui călugăr ctitor, Silvestru, pe care, totuşi, se pare a-l adeveri un document dela Vasile Lupu (1638, Martie 6). Apoi se urmează istoricul în care sunt pomenite danii dela Ieremia Movilă şi Ştefan Tomşa pînă la procesul din 1844. După d-l Sever Zotta, se dă spiţa genealogică a paharnicului Gheorghe, fratele lui V. Lupu, care la 1640, Ianuarie 8, punea pe o evanghelie dăruită, următoarea apostilă: „această sfântă carte numită evanghelia I, a făcut-o din a lui dreaptă avere pan Gheorghe vel ceaşnic (paharnic) şi cneaghina lui Ana şi a dat-o pe dînsa la a lui din nou zidită Sf. M-re anume de supt mun-

tele Peon, ca să-i fie lui veşnică pomană părintelui său". In cursul timpului, chiliile M-rei ruinîndu-se, marii boieri (cnejii) Cantacuzini au restaurat aşezările dărăpănate şi le-au întărit cu ziduri nouă, în felul cetăţuilor. „Despre viaţa lor în acest loc se povestesc lucruri demne de adevărate basme. Unele întâmplări de aici au stat desigur, la baza frumoasei povestiri a lui Al. Dumas-tatăl, Strîgoiul Carpaţilor". Se dau şi însemnări depe cărţi, pomelnice şi clopote. Citeva indicaţiuni privitoare la M-rea Runcu şi documentele ei de moşie dă C. Stoide. *Vânătorii Pietrii* — adică locuitorii, vechii oameni domneşti din cetate a căror istorie dela începuturile confundate cu arheologia o urmăreşte Păr. C. Mătasă, este un omagiu adus acestui pămînt al amintirilor. Prof. Ioachim Botez desprinde fragmentul de roman „*Casa cu Oleandri*" şi volumul se închee cu studiul lui C. Turcu „*Biblioteca Liceului din P.-Neamţ*" şi *Partea II*, Cronica anului şcolar precedent.

Acest anuar, care apare cu grija, cu priceperea şi dragostea prof. C. Turcu este o dovadă de ceeace reprezintă iniţiativa tinerească sănătoasă, secundată de priceperea unor oameni care înţeleg să-şi pornească firul cercetărilor dela însuşi trecutul pămîntului, în care scriu şi unde înşişi au copilărit.

Este, şi prin *omagiul prof. G. Mihăilescu*, o semnificaţie a sincerităţei muncii care totdeauna şi-a căutat înaintaşii şi i-a aflat aproape.

Aug. Pop.

* * *

Calendar săptămânal pe 1935 de Turism, Ski, Vânătoare (128 pag. 120 fotografii, Cartea Românească, Buc. 80 lei). După titlu s'ar părea că este un calendar oarecare, tipărit din anumite considerente materiale. De fapt e o culegere minunată de articole şi fotografii ireproşabile, ce reprezintă şi descriu în culori vii cele mai splendide colţuri din ţara noastră.

Cartea se datoreşte d-lui Mihai Haret, energicul Preşedinte al Touring Clubului României şi se adresează intelectualităţii noastre, invitând-o să-şi cunoască ţara,

Fiecărei săptămâni din an i s'a rezervat câte un locuşor pitoresc din Carpaţi sau depe ţărmul românesc al Mărei Negre.

Totodată ni se prezintă o parte din zecile de adăposturi turistice, fie ale Touring Clubului României, fie ale Soc. „Carpatina" din Ardeal, cari împrăştiate în tot lungul Carpaţilor, îşi oferă ospitalitatea cu preţ modest miilor de turişti, acolo unde în alt mod ar fi exclus a se găsi o locuinţă omenească sau o masă caldă.

Comorile turistice ale României sunt tot aşa de preţioase ca şi cele ale Elveţiei, Italiei, Franţei ori Spaniei, însă nu pot fi împărtăşite marei mulţimi, atât timp cât stau necunoscute, Ori Touring Clubul României şi-a asumat sarcina de a face cunoscut pământul nostru, atât nouă cât şi străinătăţii.

N. Macarovici

Tiparul Institutului Grafic „TATARAŞI"
Concesionar: I. F. HANUŞ, — IAŞI